<36623564250015

<36623564250015

Bayer. Staatsbibliothek

N: 36.
Ph. pr. 620.
Ph. pr. 620-4
R

M. Johann Ernst Gunneri
Volständige
Erläuterungen
und
Anmerkungen
über das
Natur-
und
Völkerrecht
des Herrn Hofrath
Darjes.

Viertes Stük.

Frankfurt und Leipzig,
1749.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Wenn gleich meine Erläuterungen des §. 9. Vorb. ziemlich ausfürlich abgefaßet worden sind, so wäre noch eins und das andere zu erinnern gewesen, welches allen unnötigen Streit verhüten, und den wahren Verstand meiner Worte in ein gröseres Licht sezen könte. Ich bin deswegen willens, hier diesen Mangel zu ersezen, und zu dem Ende wil ich meinen Lesern folgende Abhandlung, von dem sitlichen Zustande, nach dem Sinne der römischen Rechtsgelahrten, mittheilen:

§. 1.

Der Zustand eines Dings überhaupt ist ein Zusammenbegrif der Bestimmungen, so in demselben Dinge vorhanden sind. Diese Erklärung gibt der Herr Hofr. Darjes in dem Vorberichte zu seinem Natur- und Völkerrechte §. 1., und ich habe

sie, in meinen Erläuterungen dieses Absazes, ausfürlich erkläret und zergliedert. Was ich also dort gethan, brauche ich hier nicht noch einmal zu thun. Ich wil deswegen hier nur so viel anmerken, daß man nicht glauben mus, daß, wer den Zustand eines Dings haben wil, alle Bestimmungen oder Prädikate deßelben, so in ihm wirklich vorhanden sind, anzugeben verbunden sei. Keinesweges. Wil man den gänzlichen Zustand eines Dings, in einer jeden Absicht, wißen, so mus man freilich alle die Bestimmungen einsehen, die wirklich in einem Dinge beisammen sind. Dieses habe ich auch in meinen Erläuterungen behauptet. Allein, wil man nur diesen oder jenen Zustand insonderheit wißen, so braucht man nicht alle Merkmale oder Prädikate zu kennen, die in einem Dinge wirklich beisammen sind. **Einige Prädikate** eines Dings, so in ihm wirklich sind, machen einen Zusammenbegrif der Bestimmungen in ihm aus, und können uns also einen Zustand geben. Ich werde durch diese Anmerkung einen doppelten Nuzen gewinnen. α) Denke ich dadurch zu verhindern, daß man mir keine falsche Meinung mehr beilege, als wenn ich in meinen Erläuterungen behauptet hätte, daß zu einem jeden Zustand eines Dings insonderheit alle die Bestimmungen erfordert würden, die in einem Dinge wirklich vorhanden sind. β) Wird mir diese Anmerkung, in der Erklärung des Begrifs der Rechtsgelahrten, vom sitlichen Zustande, zu statten kommen.

§. 2.

Der Zustand überhaupt ist der Zusammenbegrif

grif derer Bestimmungen, die in einem Dinge wirklich vorhanden sind (§. 1.). Die Bestimmungen sind entweder sitliche oder nicht (§. 8. Vorb. Erl.). Daher ist der Zustand entweder ein sitlicher oder nicht. **Ein sitlicher Zustand** überhaupt ist also ein Zusammenbegrif von sitlichen Bestimmungen, die in einem Dinge wirklich vorhanden sind. Folglich, insofern sitliche Bestimmungen mit dem Wesen eines Dings zugleich vorhanden sind, komt ihm ein sitlicher Zustand zu. 1) Alle die Vermögen eines Dings, so sich auf seine Freiheit beziehen, sind sitliche Bestimmungen deßelben (§. 8. Vorb. Erl.). Folglich gehören sie zu dem sitlichen Zustande deßelben. 2) Die freie Handlungen eines Dings machen eben deswegen, weil sie sitliche Handlungen sind (§. 8. Vorb. Erl.), einen sitlichen Zustand aus. 3) Handlungen, die in vorhergehenden freien Handlungen gegründet sind. 4) Die Folgen dieser Handlungen, n. 2. 3., insofern sie sich auf die Freiheit beziehen, gehören auch zu dem sitlichen Zustande (§. 8. Vorb. Erl.). Sitliche Vermögen überhaupt sind solche, die sich auf die Freiheit beziehen. Diese widersprechen entweder den sitlichen Gesezen, oder nicht. Im lezten Falle werden sie **sitliche Vermögen, im engern Verstande**, genent (facultates morales simpliciter). Z. E. Das Vermögen, sein Leben zu erhalten, seinen Verstand und Willen zu verbeßern u. s. w. Ein solches sitliches Vermögen wird ein **Recht** oder eine **Befugnis** genent (jus). Rechte oder Befugniße, die einem Dinge wirklich zukommen, sind sitliche Bestimmungen, die in ihm vorhanden sind. Folglich machen die Rechte, so jemand hat, einen sitlichen Zustand deßelben aus. Ein je-

der Zusammenbegrif von Rechten und Befugnißen, die jemand zukommen, ist ein sitlicher Zustand deßelben. Folglich ist einiger sitlicher Zustand ein Zusammenbegrif von Rechten. Und weil nicht alle sitliche Bestimmungen eines Dings Rechte sind, so wißen wir gewis, daß nicht ein jeder sitlicher Zustand ein Zusammenbegrif von Rechten sei. Der sitliche Zustand überhaupt ist also das Geschlecht, und derjenige sitliche Zustand, so in einem Zusammenbegrif der Rechte bestehet, ist als eine Art deßelben anzusehen.

§. 3.

Diese Art des sitlichen Zustandes ist also entstanden, indem man die sitliche Bestimmungen in der Erklärung des sitlichen Zustandes genauer eingeschränket. Die sitliche Bestimmungen sind entweder Rechte, oder nicht (§. 2.). Im ersten Falle haben wir **den sitlichen Zustand, im engern, oder juridischen Verstande** (statum moralem significatu juridico). Die Rechte oder Befugniße gehören also wesentlich zum sitlichen Zustande, im juridischen Verstande, und wo gar keine Rechte vorhanden, da findet gar kein sitlicher Zustand, im juridischen Verstande, stat. Wir handeln wirklich frei. Dieses lehret die Erfarung. Folglich haben wir eine Freiheit. Wo eine Freiheit ist, da sind wesentlich gewiße Rechte. Dieses habe ich in meinen Erl. §. 9. Vorb. tüchtig bewiesen, und werde denselben Beweis noch unten in dieser Abhandlung bestätigen. Folglich haben wir wesentlich gewiße Rechte. Wer Rechte besizt, hat einen sitlichen Zustand, im juridischen Verstande. Folglich haben alle Menschen einen sitlichen Zustand, im juridischen Verstande. Die römische Sklaven waren

ren Menschen. Folglich hatten die römische Sklaven einen sitlichen Zustand, im juridischen Verstande. Einen Menschen, insofern er einen sitlichen Zustand hat, nennen die Rechtsgelahrten eine **Person.** Folglich sind alle Menschen, und also auch die römische Sklaven, Personen, im juridischen Verstande. Man kan also nicht allein die römische Sclaven Personen, im metaphysischen Verstande, nennen (§. 9. Vorb. Erl.), sondern sie verdienen auch allerdings den Nahmen einer Person, im juridischen Verstande. Ich gestehe es gerne, daß man mit den römischen Sklaven, nach dem alten römischen Rechte, als wie mit einem Rindvieh, umginge. Sie musten als Ochsen und Esel arbeiten, und sich prügeln laßen. Der Eigenthumsherr konte sie verkaufen. Er konte sie, nach Gefallen, ums Leben bringen, und sie musten sich alles gefallen laßen. Nichtsdestoweniger hatten sie verschiedene wesentliche Rechte und Befugniße, welche, so wie ihr Wesen, schlechterdings unveränderlich und unbedingt nothwendig waren, die ihnen nicht genommen werden konten (verm. des vorherg.). Ja, es leugnet niemand, daß die römische Sklaven eßen und trinken, schlafen, ihre wenige müßige Stunden zum studiren anwenden, zu seiner Zeit spaziren gehen, Kinder zeugen und erziehen, ihre ordentliche Arbeit verrichten, einen Sklaven oder andere Menschen aus einem Unglüksfal und Lebensgefahr retten konten u. s. w. Folglich kamen ihnen, in Absicht auf alle diese Handlungen, Rechte oder Befugniße zu, und insofern waren sie als Personen, im juridischen Verstande, anzusehen.

§. 4.

Was nicht eine Person ist, nennen die Rechtsgelahrten eine Sache (res) (§. 9. Vorb. Erl.). Insofern also die römische Sklaven Personen sind (§. 3.), können sie keine Sachen genent werden. Man findet deswegen, daß die Sklaven, in dieser Absicht, im römischen Rechte wirkliche Personen genent werden. Daher spricht Ulpianus l. 22. ff. de reg. jur. In PERSONAM SERVILEM nulla cadit obligatio (civilis e. g. ex contractu) (*). Daß dieser mein Begrif von dem sitlichen Zustande, so ich a priori herausgebracht habe, an sich möglich sei, brauche ich gar nicht zu beweisen. Daß er aber dem Sinne der Rechtsgelahrten gemäs sei, wil ich deutlich darthun. Diesem zu Folge wil ich die Erklärungen einiger Rechtsgelahrten untersuchen, und ihre Ubereinstimmung mit der meinigen zeigen. Der Herr Hofr. Schaumburg, den ich als meinen ehemaligen Lehrer verehre, und der sonst zu unsern grösten Rechtsgelahrten in Teutschland gerechnet zu werden verdienet, hat nicht den sitlichen Zustand so erkläret, daß man sich seinen Begrif recht zu Nuzen machen kan. Er spricht: (**) *Status* est conditio, in qua homo vivit, & in genere spectatus vel naturalis vel civilis est. Dieser sein Begrif ist gar nicht fruchtbar, sondern vielmehr unbestimt, und gibt uns keinen deutlichern Begrif vom Zustande, als wir vorher gehabt. Daher werden wir uns auch nicht viel darauf berufen können. Der berühmte Herr von Cramer

(*) conf. l. 14. ff. de oblig. & action. und l. 107. ff. de R. Jur.

(**) in comp. digestor. P. I. Lib. I. Tit. V. §. 1. p. 42.

mer sagt: *Status* hominum in genere dicitur relatio hominum ad se invicem, quoad jura ipsorum diversa, diversasque obligationes. Ich kan es nicht leugnen, daß dieser Begrif mir 1) zu enge vorkomt, und 2) überflüßige Merkmale in sich faße. Es ist offenbar, daß der Zustand, nach dem Sinne der Römer, in einen unbedingten und bedingten eingetheilet werden mus (*); weil nun seine Erklärung nicht auf den unbedingten, sondern nur auf den bedingten Zustand paßet, deswegen scheinet sie mir zu enge zu sein. Die Rechte reichen schon hin, den Zustand von andern Dingen zu unterscheiden, und insofern hätten die Verbindlichkeiten aus der Erklärung weggelassen werden können. Jedoch dieses ist nur eine Kleinigkeit, die nicht viel zu bedeuten hat. Es kan hier schon heisen: Superflua non nocent. So viel siehet man ein, daß er, der Hauptsache nach, mit uns übereinkommet, insofern er zugibt, daß die verschiedene Rechte die verschiedene sitliche Zustände ausmachen, und darin komt auch der Herr Hofr. **Nettelbladt**, mein ehemalicher werthester Lehrer, mit mir völlig überein. **Gundling** ad ff. spricht: *Status* est locus moralis, in quo homines certam adipiscuntur conditionem, secundum quam iis variat *jus*. Hiermit komt auch **Böhmer**(**), **Heineccius**(***), **Struv** (†)

 und

(*) Status est vel absolutus vel relativus.

(**) in jure digestor. L. I. Tit. V. de statu hominum §. 1.

(***) in elem. jur. civil. Lib. I. Tit. III. de jure personarum §. 76.

(†) in jurisprud. Rom. Germ. for. Lib. I. Tit. III. de jure personarum seu de statu hominum, indeque veniente prima divisione. §. 1. seq. Tit. XIIII. de capitis deminutione §. 2.

und andere Rechtsgelahrten überein, und wer weis nicht, daß die Erklärung vom sitlichen Zustande, so der Herr Hofr. Darjes (§. 9. Vorb N. R.) der seinigen beifüget, von allen Rechtsgelahrten angenommen wird, da es heist: *Status* est qualitas, respectu cujus vario instructi sumus jure. Wenn man diesen Begrif gehörig zergliedert, wird man leicht einsehen, daß er mit dem unsrigen übereinkomt, und wir wollen uns diese Mühe nicht verdriesen laßen.

§. 5.

Die Rechtsgelahrten erfodern zum sitlichen Zustand, 1) daß er eine Beschaffenheit (qualitas) eines Menschen sei. Wenn ein Wolfianer darüber komt, der alle Wolfische Begriffe in die römische Rechtsgelahrheit hineinbringen wil, und voraussezt, daß alle Rechtsgelahrten, so gar Modestinus, Ulpianus, Paullus u. s. w. Wolfianer gewesen, so wird er hier nichts als Verwirrung machen. Wolf erkläret eine Beschaffenheit (qualitatem) durch eine innere Bestimmung eines Dings, so in demselben, ohne Hülfe einer dritten Sache, deutlich und bestimt vorgestellet werden kan. Er unterscheidet also von den Beschaffenheiten erst die Grösen, und zweitens alle Verhältniße oder äusere Bestimmungen eines Dings. Siehe des Hrn. Hofr. Darjes N. R. §. 9. Vorb. Man mus aber nicht glauben, daß die Rechtsgelahrten eben diesen Begrif mit dem Worte, qualitas, verknüpft haben. Die Herrschaft ist keine innere Bestimmung eines Menschen, und also, nach der Wolfischen Erklärung, keine Beschaffenheit, sondern vielmehr eine äusere Bestimmung oder eine Verhältnis desselben. Nichtsdestoweniger verursachte die Herr=

Herrschaft, nach dem römischen Rechte, verschiedene Befugniße, und brachte also einen sitlichen Zustand hervor. Daher die Rechtsgelahrten einem Herrn einen Zustand beilegen. Folglich ist offenbar, daß die Rechtsgelahrten das Wort, qualitas, in einem weitern Verstande, als die Wolfianer, nehmen, und auch die Verhältniße, oder äusere Bestimmungen eines Menschen, darunter begreiffen. Wenn man einen Weltweisen erkläret, so mus man die Gedanken mit seinen Worten verknüpfen, die man in der Weltweisheit damit zu verknüpfen pflegt. Wenn man aber einen Rechtsgelahrten erkläret, so mus man seine Worte in der Bedeutung nehmen, in der sie in der Rechtsgelahrheit genommen zu werden pflegen. Der Herr Canzler von **Wolf** hat uns hierin an verschiedenen Orten, in seinen **marpurgischen philosophischen Nebenstunden**, ein rühmliches Beispiel hinterlaßen, und der Herr von Cramer, und der Herr Hofr. **Nettelbladt** leben hierin zum Ruhme der Wolfischen Weltweisheit, so wie viele andere, in diesem Stük, ihr zur Schande, leben. Ich habe die vorhin gemachte Anmerkung auch in meinen Erl. beim §. 9. Vorb. beigebracht, um zu verhindern, daß man nicht, in Erklärung des Begrifs der Rechtsgelahrten vom sitlichen Zustande, die Wolfische Erklärung von einer Beschaffenheit, anbringen solte, und dieses um so viel mehr, da ich aus einem nachgeschriebenen Discours wahrgenommen, daß der Herr Hofr. **Darjes** hier lediglich die Wolfische Erklärung anwendete. Diese meine Anmerkung scheinet auch den Herrn Hofr. dazu bewogen zu haben, in der neuesten Ausgabe seines Naturrechts, dem §o. 9. Vorb. eine neue Anmerkung beizufügen, die so lautet:

tet: *Qualitas* PHILOSOPHIS est determinatio rei intrinseca, quæ verbis satis intelligi potest, wodurch er zuzugeben scheinet, daß qualitas, nach dem Sinne der Rechtsgelahrten, eine weitere Bedeutung habe.

§. 6.

2) Nicht eine jede Beschaffenheit machte bei den Römern einen Zustand aus. Gelb und Weis, waren auch Beschaffenheiten der Römer. Diese brachten aber keinen besondern Zustand zu wege. Sol eine Beschaffenheit einen Zustand ausmachen, so mus sie Rechte hervorbringen. Z. E. ein Eheman oder Frau, ein Vater, ein Herr, eine Mans oder Frauensperson, freigebohren zu sein u. s. w. Diese waren solche Beschaffenheiten bei den Römern, in Absicht auf welche, einem gewiße Rechte zugestanden wurden, und insofern kam diesen Leuten ein Zustand zu. Folglich komt ihre Erklärung mit der unsrigen überein. Ferner, die Rechtsgelahrten unterscheiden eine Person und eine Sache auf die Art von einander, daß jene ein Mensch sei, so einen Zustand hat, und daß von dieser das Gegentheil stat finde. Nun sind die Säze mehr als zu bekant: **Insofern ein Mensch gewiße Rechte hat, ist er eine Person, und wer keine Rechte hat, ist keine Person, sondern eine Sache.** Folglich erfodern die Rechtsgelahrten wesentlich zum sitlichen Zustand Rechte. Nun wollen wir weiter gehen. Der sitliche Zustand ist ein Zusammenbegrif von Rechten, die in einem Dinge beisammen sind. (§. 3.) Die Rechte sind entweder wilkührliche bürgerliche oder nicht. Im ersten Fal komt der **bürgerliche Zustand** (status civilis) und

und im andern, der natürliche Zustand (status naturalis) im juridischen Verstande, heraus. Z. E. ein Sklav hatte, nach den römischen Rechten, einen sitlichen Zustand. (§. 3.) Allein, weil er, in Absicht auf diesen, nach den römischen Rechten, keine bürgerliche Rechte hatte, so wurde ihm kein bürgerlicher, sondern nur ein natürlicher Zustand beigelegt. Zur mehrerer Bestätigung und beßerm Verständnis dieser Begriffe will ich folgendes anmerken. 1) Der bürgerliche Zustand wird sehr ofte von den Rechtsgelahrten der sitliche Zustand, ja bisweilen ein Zustand schlechthin genent. Siehe HEINECCII elem. jur. civ. §. 76, 77. 2) Man mus nicht den natürlichen Zustand der Römer mit dem blos natürlichen Zustand im Naturrechte verwirren, indem dieser ein unbedingter ist; jener aber auch einen bedingten Zustand in sich faßet. Denn es ist unstreitig, daß die römische Sklaven verschiedene bedingte Rechte gehabt, die einzeine Handlungen vorausgesezt haben. (§. 3.) 3) Vielweniger darf man denken, daß der natürliche Zustand der Römer dem sitlichen Zustande überhaupt, im juridischen Verstande genommen, entgegen gesezt würde, als wenn dieser kein sitlicher Zustand überhaupt wäre. 4) Daß mein Begrif mit der römischen Rechtsgelahrheit übereinkomt, erhellet aus HEINECCII elem. I. C. Tit. III. de jure person. Damit man aber dieses desto deutlicher einsehe, wil ich meine Erklärung vom bürgerlichen Zustande aus dem bekanten lege ult. ff. de capite minutis ausfürlich herleiten. Zu dem Ende mus ich einige Begriffe vorläufig aus einander sezen. Caput bedeutet bei den Römern den bürgerlichen Zustand

stand(*). Es sind einige, welche behaupten, daß ein jeder sitlicher Zustand überhaupt, im juridischen Verstande, bei den Römern Caput bedeutet. Allein dieses ist grundfalsch. Der sitliche Zustand, im juridischen Verstande, ist entweder ein natürlicher oder bürgerlicher. Nur dieser, niemals aber jener, wird Caput genent. (Anm. *.) Ein römischer Sklav befindet sich in einem sitlichen Zustande, im juridischen Verstande, (§. 3.) und zwar insonderheit in dem natürlichen. Allein es wird ihm kein Haupt (Caput) beigelegt, weil er gar keinen bürgerlichen Zustand hatte. Der bürgerliche Zustand wird eingetheilet in den Zustand

(*) Siehe den Grund der Benennung dieses Worts in Heineccii antiqu. rom. ad instit. Lib. I. Tit. XIV. de capitis deminutione §. 1. wo es heist: Notum est, serv. *Tullium* Regem universum populum romanum in 6 classes & 193. centurias descripsisse, in quibus constituendis non regionum urbis aut communium sacrorum, sed opum & facultatum iniit rationem. Unde in *primam classem* conjecit, qui CM. aeris, aut majorem censum haberent; in *secundam*, qui infra centum usque ad LXXV. millia possiderent. *Tertiæ* classis L. millium censum esse voluit; *quartæ* XXV. millium, *quintæ* XI. millium. In *sextam* denique classem conjecti egeni & tenues, qui vel proletarii dicti, vel *capite censi*. Illi, quod propaganda tantum alendaque prole rempublicam juvarent, hi, *quod præter caput & nomen nil admodum in censum profiterentur, id nomen adepti sunt. Liv.* I. 42. *seq. Dionys. Halic.* antiqu. rom. IV. 22. *Gell.* Noct. attic. XVI. 10. Quemadmodum ergo *capite censi dicebantur, qui saltim jure libertatis & civitatis gaudebant, adeoque in censuales tabulas referri poterant:* ita *servi, peregrini, filii familias, capite destitui dicebantur, quod non possent in censum suo nomine referri.* conf. ej. elem. jur. civ. Lib. I. Tit. XVI. de capitis deminutione §. 223.

Zustand der Freiheit, den bürgerlichen Zustand, im engern Verstande (statum civitatis), und den Zustand der Familie. (l. ult. ff. de cap. min.). Folglich beziehet sich das Haupt (caput) auf alle diese drei Theile des bürgerlichen Zustandes (l. ult. ff. de cap. min.).

§. 7.

Wer in dem Zustand der Familie sich befand, der muste so wohl ein römischer Bürger, als auch ein freier Mensch, sein. Folglich faßete der Familienstand den Bürgerstand und den Zustand der Freiheit in sich. Folglich war er der gröste Zustand, und daher mus er das gröste Haupt (caput maximum) genent werden. Der Zustand der Freiheit faßete nicht nothwendig einen der beiden andern Zustände in sich. Folglich war er der kleinste Zustand, und machte also das kleinste Haupt (caput minimum) aus. Der Bürgerzustand faßete zwar nicht nothwendig die beiden andern, aber doch den Zustand der Freiheit in sich. Daher faßet er zwar nicht so viel, als der Familienstand, aber auch nicht so wenig, als der Zustand der Freiheit, in sich, und also hält er die Mittelstrase. Folglich kan er füglich der mittelste Zustand, und also das mittelste Haupt (caput medium) genent werden, (*) Der Verlust eines bürgerlichen Zustandes heist

(*) Ich habe in meinen Erläuterungen §. 9. Sch. 1. Vorb. erinnert, daß einige caput maximum und minimum auf eine entgegengesezte Art erklären, und ich habe mir sagen laßen, daß der Herr Hofr. Darjes zu diesen gehöret. Er ist also der Gegner, den ich in meinen Erläuterungen, in dieser Absicht, bestreite. Ich las es damals in einem nachgeschriebenen Discours. Weil ich mich aber darauf nicht volkommen verlaßen wolte, trug ich

heist eine Verminderung des Haupts. (deminutio capitis) Es erhellet hieraus, daß *Heineccius* (*) irret, wenn er diese durch eine Veränderung des vorigen Zustandes erkläret. α) Ich wil nicht davon reden, daß er den vorigen Zustand nicht gehörig bestimt, welcher verändert werden sol. Wenn ein Sklav freigelassen wird, so wird auch sein voriger Zustand verändert. Aber man kan nicht sagen, daß er dadurch eine Verminderung am Haupte (deminutionem capitis) erlitte. (§. 4. inst. h. t.) Der vorige bürgerliche Zustand mus verändert werden, wofern diese Verminderung stat finden sol. Man konte Heineccius diesen Einwurf um so viel mehr machen, da er den Zustand in einen natürlichen und bürgerlichen eintheilet. (*) Allein, weil aus dem ganzen Zusammenhange erhellet, daß er durch den vorigen Zustand den bürgerlichen verstehet, so wil ich in diesem Stük ihn nach der Billigkeit erklären. β) Man kan nicht einmal eine jede Veränderung des vorigen Zustandes eine Verminderung am Haupte nennen. Gesezt, daß ein freier Mensch ein Bürger wird. Als ein freier Mensch hat er schon einen

ich Bedenken, ihn zu nennen. Jezo fält aber dieses weg, indem er eben daßelbe in seinen institut. jurispr. privat. Rom. Germ. P. Sp. Sect. II. Med. I. §. 855. Cor. n. 6. p. 419. behauptet, wo er die Freiheit caput maximum nennet, indem er sagt: I. R antiquo a facultate testandi exclusi fuere *maximo* & medio *capite* damnati. L. 8. & 13. ff § ult. de inst her. und dieses ist gewis ein wichtiger Fehler, in Absicht auf einen Rechtsgelahrten.

(*) in elem. jur. civ. L. I. Tit. XVI. §. 224. *Capitis deminutio* est status prioris mutatio.

(*) l. c. Tit. III. de jure personarum §. 76.

nen bürgerlichen Zustand überhaupt. (§. 6.) Wird er nun ein Bürger, so wird sein voriger bürgerlicher Zustand gröser, als er gewesen ist, und wer weis nicht, daß er dadurch verändert wird? Wer wil aber dieses eine Verminderung am Haupte nennen? Der Ausdruk selbst (deminutio) zeiget an, daß der bürgerliche Zustand in einen kleinern verwandelt werden mus, wofern es eine Verminderung am Haupte genent werden sol. Dieses ist auch der Grund, warum Theophilus h. t. Attaliot. Synops. tit. III. Die Worte εἰς τὸ χεῖρον (in pejus) hinzugesezt haben, und denn paßet ihre Erklärung von der Verminderung am Haupte nicht auf die Erhaltung des Bürgerstandes (status civitatis) in Absicht auf einen freien Menschen, und insofern hat sie ihre Richtigkeit. Allein, ich ziehe nichts destoweniger meine Erklärung diesem gewöhnlichen Begriffe der Rechtsgelahrten vor. Denn, wenn der Vater eines Sohnes an Kindes stat erwehlet würde, so erlitte dadurch der Sohn (filius patris arrogati) auch eine Verminderung am Haupte (l. 40. ff. de adopt. §. 2. & 11. Inst. h. t.). Wenn er gleich dadurch seinen Zustand mannigmal ungemein verbeßerte, und ihn auf keine Art verschlimmerte (§. 2. Inst. de legit. agn. succ. l. 13. 23. 35. ff. de adopt.). Daher gefält es mir nicht, daß fast alle Rechtsgelahrten die Verminderung des Haupts (capitis deminutionem), durch eine Veränderung des bürgerlichen Zustandes ins schlimmere (in deterius), erklären.

§. 8.

Ich habe gesagt, daß die Verminderung des Haupts in einem Verlust eines bürgerlichen Zustan-

des (status civilis) bestehe (§. 7.). Der bürgerliche Zustand ist entweder der Zustand der Freiheit, oder der Bürgerstand, oder aber der Familienstand (§. 6). Daher findet eine dreifache Verminderung des Hauptes stat (§. 7.). Im ersten Falle heist sie die gröste, im andern, die mitlere, und im dritten, die kleinste (capitis deminutio maxima, media, & minima l. ult. ff. h. t.) (*). Wo die kleinste Gröse wegfält, da fält auch die grössere weg. Der Zustand der Freiheit ist der kleinste Zustand, und das kleinste Haupt (§. 7.). Folglich wer den Zustand der Freiheit einbüßete, verscherzte zugleich den Bürger- und Familienstand. Daher ging hierdurch die gröste Veränderung und der wichtigste Verlust vor sich. Folglich ist es ganz natürlich, daß der Verlust der Freiheit die gröste Verminderung des Haupts (maxima capitis deminutio) sei. Der Familienstand ist der gröste bürgerliche Zustand, und das gröste Haupt (§. 7.). Wer also nur diesen Zustand einbüßete, verlohr nur den grösten Grad des bürgerlichen Zustandes. Daher ging hierdurch die kleineste Veränderung und der kleinste Verlust vor sich. Folglich ists begreiflich, daß der Verlust dieses Zustandes die kleinste Verminderung des Hauptes (minima capitis deminutio) sei. Der Bürgerstand ist der mitlere Zustand, oder das mitlere Haupt (§. 7.). Man büsset also durch deßen Verlust nicht so viel ein, als durch

(*) Die Alten theilen zwar die deminutionem capitis bisweilen blos in majorem und minorem ein, wie solches ex l. 1. §. ff. de suis & legit. hered. l. 5. ff. §. 3. de extraord. cognit. erhellet. Allein der Sache nach kommen sie mit uns überein. Siehe Ger. Noodt observ. II. 22. p. 468. seqv.

durch den Verlust der Freiheit, auch nicht so wenig, als durch die Versezung des Familienstandes (§. 7.). Daher wird der Verlust dieses Zustandes die mitlere Verminderung des Haupts (capitis deminutio media) genent.

§. 9.

Wer die gröste Verminderung des Haupts erlitte, verlohr die Freiheit (§. 8.), also gewiße bürgerliche Rechte. Wer die mitlere Verminderung des Haupts bekam, verlohr den Bürgerstand (§. 8.), also auch das Bürgerrecht. Wer die kleinste Verminderung des Haupts erlitte, verlohr den Familienstand (§. 8.); folglich auch die Familienrechte. So oft also einer eine deminutionem capitis erlitte, so oft verscherzte er gewiße bürgerliche Rechte (§. 8.). Caput faßet also wesentlich bürgerliche Rechte in sich. Weil nun caput den bürgerlichen Zustand bedeutet, (§. 6.), so erhellet, daß der bürgerliche Zustand, nach dem Sinne der Rechtsgelahrten, wesentlich bürgerliche Rechte in sich faße. Ja, wenn einer keine bürgerliche Rechte hatte, wurde ihm kein Haupt beigelegt (§. 6.). Folglich kam ihm kein bürgerlicher Zustand zu (§. 6.). Also kan man auch sagen, daß keiner, als derjenige, der gewiße bürgerliche Rechte hatte, einen bürgerlichen Zustand besas. Folglich erhellet aus dem jezt erklärten leg. ult. ff. de cap. min. daß man den bürgerlichen Zustand durch einen Zusammenbegrif von bürgerlichen Rechten erklären kan (§. 6.). Der Herr Hofrath Darjes bemerkt §. 9. sch. I. Vorb. N. R., daß die Erklärung vom sitlichen Zustand, im juridischen Verstande überhaupt (§. 2. 3.), aus eben diesem leg. ult. ff. de cap. minut.

hergeleitet werden kan, und ich habe in meinen Erläuterungen dieser Anmerkung gezeigt, wie diese Herleitung geschehen solte. Unmittelbar kan man weiter nichts aus diesem Geseze schliesen, als daß der bürgerliche Zustand der Römer gewiße bürgerliche Rechte in sich faßete. Man mus also durch eine Absondrung, indem man das bürgerliche in den Gedanken wegläst, hieraus schliesen, daß der sitliche Zustand, im juridischen Verstande überhaupt, dem Sinne der Rechtsgelahrten gemäs, durch einen Inbegrif der Rechte überhaupt erkläret werden kan.

§. 10.

Wir haben jezt erkläret, was der sitliche Zustand überhaupt sei (§. 2.), worin der sitliche Zustand im juridischen Verstande (§. 3.), und insonderheit der natürliche und der bürgerliche Zustand, nach dem Sinne der Rechtsgelahrten, bestehet (§. 6.). Wir könten hieraus verschiedene Säze folgern. Allein, ich will hier nur einige wenige Säze aus den jezt erklärten Begriffen herleiten, um alle Verwirrung und Dunkelheit zu vermeiden. Wer einen bürgerlichen Zustand besizt, heist eine **bürgerliche Person** (persona civilis). Wer aber gar keinen bürgerlichen Zustand hat, heist, in dieser Absicht, eine **Sache** (res). Hieraus siehet man die bekante Regel ein: **Wer gar keinen bürgerlichen Zustand hat, ist, nach den römischen Rechten, keine bürgerliche Person, sondern nur eine Sache.** (Quicunque nullo statu (civili) gaudet, jure romano non persona (civilis) sed res (significatu civili s. respectu status civilis) habetur). Ein römischer Sklav ist kein freier Mensch. Folglich hat er gar keinen bürgerlichen

chen Zustand (§. 29.). Folglich ist er, in dieser Absicht, keine Person, sondern nur eine Sache. Daher wird ein Sklav, in Absicht auf den bürgerlichen Zustand, ἀπρόσωπος genent. *Theoph.* pr. Inst. de stipul. serv. homo personam legibus non habens. *Cassiodor.* Lib. VI. *Var.* cap. VII. res mancipi. *Ulpian.* fragm tit. XIX. §. 1. Er wird unter die Sachen begriffen, die zum Grund und Boden gehören (l. 32. §. 2. Inst. de legat.). Er wird, in Absicht auf den bürgerlichen Zustand, als ein Nichts und gestorbener Mensch betrachtet (l. 32. 209. ff. de reg. jur.). Ja, Juvenal (*) treibet das Ding so hoch, daß er ihn, in dieser Absicht, kaum einen Menschen nennen wil. Er spricht: O demens, ita servus HOMO est? Florus (**) nent deswegen die Sklaven secundum genus hominum. Weil nun caput so viel, als der bürgerliche Zustand bedeutet (§. 27.), so siehet man leicht ein, daß ein römischer Sklav ohne Haupt (sine capite) (***) gewesen. Daher heists von den Sklaven: οἱ οὐδὲ μίαν πάλαι εἶχον κεφαλήν. *Theoph.* §. 4. de cap. demin. Ich habe in dieser Abhandlung caput, auf teutsch, das Haupt, und deminutionem capitis, die Verminderung des Haupts, genent. Dieses ist denen zu Gefallen geschehen, die alles teutsch haben wollen. Ich habe aber den andern, die keine Liebhaber von einer solchen Ubersezung sind, zu Gefallen die lateinische Worte beige-

 sezt.

(*) Sat. VI. v. 221.

(**) Histor. III. 20.

(***) Siehe hiervon eine ungemein schöne und ausführliche Abhandlung des Herrn Geheimerath Gundlings, so in den *Gundlingianis*, unter dem Titel: Servus nullum habet caput, zu finden ist.

sezt. Ich werde es also schwerlich hierin mit jemand verdorben haben. So viel aber ist wohl gewis, daß man zu weit ginge, wenn man mit jenem behaupten wolte, daß derjenige, so das Bürgerrecht verlohr, und in die römische Sklaverei kam, enthauptet wurde. Jezo bin ich im Stande, zum Beschlus dieser Abhandlung den Herrn Hofrath Darjes zu beurtheilen. Er hält die Erklärung vom sitlichen Zustande im juridischen Verstande überhaupt, wovon wir §. 3. gehandelt haben, für eine Erklärung des sitlichen Zustandes überhaupt, und ich werde beweisen, daß er hierin sehr irret, und auch einen sehr mangelhaften Beweis von seinem Saze gefüret habe.

§. 11.

Der Herr Horath Darjes legt den Begrif von einem sitlichen Zustande, daß er kein Zusammenbegrif der sitlichen Bestimmungen sei, so §. 8. N. N. vorkomt, zum Grunde. Aus dieser Erklärung wil er die Erklärung derer Rechtsgelahrten von dem sitlichen Zustande, durch einen Beweis, herausbringen. Dieser lautet §. 9. pr. folgender Gestalt: **Fieri non potest, ut aliquid agamus, nisi facultate idem agendi instructi simus. Quæ, cum experientia doceat, nos sæpissime libere agere, consequens est, ut etiam facultate libere, seu, ut alii dicunt, pro arbitrio proprio agendi, instructi simus. Ejusmodi facultas, quatenus determinatam quandam actionem spectat, vocatur jus.** (Das Recht, die Befugnis) ***statum*** **ergo** ***moralem definire*** **possumus collectionem jurium, quæ in subjecto quodam, ut exsistentia sumuntur (§. 8.) seu, ut cum Doctoribus loquar, qualitatem, cujus intuitu vario instructi sumus jure.**

Hernach

Hernach heists Sch. 1. data *definitio* u. s. w. Der Herr Hofrath ist also, nach der Vernunftlehre, verbunden 2lei zu beweisen 1) daß ein jeder sitlicher Zustand ein Zusammenbegrif von Rechten sei, 2) daß ein jeder Zusammenbegrif von Rechten ein sitlicher Zustand sei. Denn Rechte sind sitliche Vermögen, folglich sitliche Bestimmungen, und ein Zusammenbegrif von Rechten ist ein Zusammenbegrif von sitlichen Bestimmungen, folglich ein sitlicher Zustand: Dieses geben wir zu (§. 8. pr.) Allein den ersten Saz, daß ein jeder sitlicher Zustand ein Zusammenbegrif von Rechten sei, hat er gar nicht bewiesen. Er schlieset so: Wo ein sitlicher Zustand, da ist ein Zusammenbegrif von sitlichen Bestimmungen. Wo dieser ist, da ist ein Zusammenbegrif von Vermögen, frei zu handeln. Solche Vermögen sind Rechte. Folglich wo ein sitlicher Zustand, da ist ein Zusammenbegrif von Rechten. Hierbei mus man 2lei gehörig unterscheiden, 1) fragt es sich, ob der Herr Verfaßer den Schlussaz, so er hier herausgebracht hat: **Wo ein sitlicher Zustand ist, da ist ein Zusammenbegrif von Rechten**; tüchtig bewiesen. 2) Ob der Herr Verfaßer, wenn der erwehnte Schlussaz bewiesen wäre, seinem Amte hierdurch völlig ein Genüge gethan, und alles das bewiesen hätte, was er beweisen solte. **Was das erste betrift**, davon habe ich schon in meinen Erläuterungen über den 8ten Absaz pr. I. N. meine Gedanken eröfnet. Der Herr Hofrath sezt zwar in seinem Beweise wirklich voraus, daß ein jedes Vermögen, frei zu handeln, ein Recht oder eine Befugnis wäre, welches falsch ist. (§. 8. Erl.) Allein man kan doch diesen Beweis so verbeßern, daß

der erwehnte Schlussaz dadurch unterstüzet wird. Dieses habe ich auch in meinen Erläuterungen l. c. gethan. Ich gehe daselbst ohngefehr, auf folgende Art, zu Werke. Wo ein sitlicher Zustand ist, da sind sitliche Bestimmungen in einem vernünftigen Wesen vorhanden (§. 8. I. N.). Wo solche sitliche Bestimmungen sind, da ist die Freiheit (§. 8. I. N.). Wo eine Freiheit ist, da ist ein Vermögen, sowohl verschiedene gute, als auch entgegengesezte böse freie Handlungen auszuüben (§. 52. I. N.). Wo dieses ist, da findet ein Vermögen stat, verschiedene Handlungen vorzunehmen, die mit den sitlichen Gesezen übereinkommen (§. 106. 107. I. N.). Wo solche Vermögen sind, da sind Rechte (§. 8. Vorb. Erl.). Folglich, wo ein sitlicher Zustand, da sind Rechte, oder wo ein **sitlicher Zustand ist, in demselben Subjekt mus ein Inbegrif von Rechten sein.** Diesen Schlussaz habe ich in meinen Erläuterungen l. c. zu beweisen, **mich selbst** anheischig gemacht, und jener Beweis, so dort vorkomt, komt mit diesem völlig überein. Folglich bin ich auch verbunden, diesen Beweis zu vertheidigen.

§. 12.

Ich habe schon damals, wie ich diesen Beweis in meinen Erläuterungen fürete, vermutet, man würde verschiedenes an meiner Art zu schliesen auszusezen haben. Ich habe dort von der Freiheit auf die Befugnis geschlossen, indem ich dargethan habe, daß in demselben Subjekt, wo die Freiheit ist, müßen nothwendig Befugniße sein. Ich sahe schon vorher ein, daß es manchem scheinen mögte, als wenn ich von dem Geschlechte auf eine bestimte Art losgeschlossen.

schlossen. Ich habe daher in meinen Erläuterungen diesen Zweifel und Einwurf gründlich widerlegt. Nichts destoweniger hat ein guter Freund von mir, den ich, seiner Bescheidenheit und gründlichen Gelehrsamkeit wegen, besonders hoch achte, der Herr Mag. . . . . ., nicht allein mündlich, sondern auch schriftlich, meine dortige Art zu schliesen, mit sehr scheinbaren Gründen bestritten. Weil ich nun glaube, daß es zur Bestätigung der Wahrheit gereichen wird, auf seinen gelehrten Einwurf öffentlich zu antworten, so wil ich denselben an diesem Orte vortragen und gehörig zergliedern. Sein Einwurf bestehet kürzlich darin: Eine sitliche Bestimmung ist das Geschlecht, eine Befugnis ist eine Art derselben. Diese Säze beweiset er tüchtig, und weil ich die Beweise zugebe (§. 9. Vorb. Erl.), so halte ichs für unnötig, sie herzusezen. Weil ich nun auf folgende Art schliese: Wo sitliche Bestimmungen sind, da sind Rechte; so glaubt er, daß ich von einem Geschlechte auf eine bestimte Art geschlossen hätte. Er spricht, es wäre eben so viel, als wenn ich so geschlossen: Logica est *scientia*; Ergo est *Mathesis*, oder ubi scientia, ibi Mathesis. Allein, ich habe diesen Fehler im Schliesen nicht begangen. Hätte ich so geschlossen: Eine jede sitliche Bestimmung ist eine Befugnis; so wäre der Einwurf volkommen gegründet. Allein, das ist nicht meine Art zu schliesen, und ich werde diese Art selbst tadeln.

§. 13.

Wie schliese ich denn? 1) Schliese ich von einer sitlichen Bestimmung auf die Freiheit. Denn die erste kan, ohne die andere, nicht stat finden

(§. 8. Vorb. Erl.). Folglich ist die sitliche Bestimmung mit der Freiheit unzertrenlich verknüpft (§. 30. N. R.). Weil man nun, bekanter masen, von einem zweier verknüpften Dinge auf das andere schliesen kan (§. 30. N. R.), so wird ein jeder leicht einsehen, daß ich von einer sitlichen Bestimmung auf die Freiheit habe schliesen können, und daß der Saz keinen andern Verstand habe, als diesen: **Wo in einem gewißen Subjekt eine sitliche Bestimmung anzutreffen, so mus in demselben Subjekt auch eine Freiheit sein.** Ich behaupte aber hierdurch nicht, daß eine jede sitliche Bestimmung die Freiheit selbst wäre. 2) Schliese ich von der Freiheit auf eine Befugnis. Die Freiheit ist, vermöge ihres Wesens, ein Vermögen, eine Handlung, und die ihr entgegengesezte Handlung, zu thun. Folglich ist sie ein Vermögen, eine gute, und die ihr entgegen gesezte Handlung zu thun. Folglich, faßet die Freiheit wesentlich ein Vermögen in sich, gute freie Handlungen zu thun, die mit den Gesezen übereinkommen (§. 107. N. R.). Folglich faßet die Freiheit wesentlich eine Befugnis in sich (§. 9. Vorb. Erl.). Eine Befugnis ist also eine Eigenschaft der Freiheit (attributum libertatis). Folglich, wenn ich von der Freiheit auf die Befugnis schliese, so schliese ich von dem Wesen auf eine Eigenschaft deßelben. Darf ich nicht so schliesen? Ich behaupte hierdurch weiter nichts, als dieses: **Wenn in einem Subjekt eine Freiheit vorhanden, so müßen auch in demselben Subjekt nothwendig gewiße Rechte sein;** und das behaupten mehrere, als ich, wenn mir gleich keiner bekant ist, der den Beweis accurat so, wie ich, gefüret hat. Wolte man daher, weil ich behaupte, daß die Freiheit wesentlich Befugniße in sich faße,

folgern,

folgern, daß ich behaupte, daß eine jede Freiheit eine Befuguis sei, so würde man mir eine falsche Meinung beilegen. Ein Dreiek faßet wesentlich einen Winkel in sich. Wer wil daher schliesen: Ein Dreiek ist ein Winkel? 3) Weil ich nun von einer sitlichen Bestimmung auf die Freiheit, und von dieser auf eine Befugnis habe schliesen können (n. 1. 2.), so erhellet, daß ich auch das Recht gehabt, von sitlichen Bestimmungen auf Befugniße zu schliesen. Ich habe also hier von einem zweier verknüpften Dinge auf das andere, und also nicht vom Geschlechte auf eine bestimte Art, wider die Logik, geschlossen. Derselbe gute gute Freund, so mir diesen Einwurf gemacht, hat mir auch verschiedene Einwürfe wider den Begrif des Herrn Hofraths, vom sitlichen Zustande, gemacht, die ich für volkommen gegründet halte, und mir zu Nuze machen werde. Und wenn Dieselben mir es erlaubet hätten, würde ich Sie mit Ruhme genennet haben.

§. 14.

Was das zweite betrifft, ob der Herr Verfaßer durch den Beweis dieses Lehrsazes: **Wo ein sitlicher Zustand, da sind Rechte**; seinem Amte ein Gnüge gethan, und alles das bewiesen habe, was er beweisen solte; Dieses ists, was ich in meinen Erläuterungen l. c nicht beurtheilet habe. Daher bin ich willens, es hier zu thun. Ich habe an einigen wenigen Orten in meinen Erläuterungen den Herrn Verfaßer nicht so scharf, als ich hätte thun können, beurtheilet, und damit man nicht glauben solte, daß ich die wenigen Fehler, die ich in des Herrn Verfaßers System habe stehen laßen, nicht eingesehen; so wil ich diejenigen, die von Wichtigkeit sind, besonders und ausführlich untersuchen.

§. 15.

Hier wollen wir uns nur mit der Untersuchung der Frage beschäftigen, ob der Herr Verfaßer durch den Beweis des Sazes: **Wo ein sitlicher Zustand, da sind Rechte**, alles das bewiesen, was er beweisen solte. Dieses wird von mir geleugnet, und ich werde nicht den Beweis davon meinen Lesern schuldig bleiben. Ich behaupte, daß der Herr Verfaßer den zu beweisenden Lehrsaz in einen andern verwandelt, so nicht mit ihm völlig einerlei ist, daß er also was anders, als das, was er beweisen sollen, bewiesen, und folglich den Fehler begangen, so man, in der Vernunftlehre, fallaciam ἑτεροζητήσεος nennet. Der Herr Verfaßer hätte beweisen sollen, daß ein jeder sitlicher Zustand ein Zusammenbegrif von Rechten sei. Davor hat er in dem Beweise diesen Saz gesezt: **Wo** ein sitlicher Zustand ist, **da** sind Rechte. Kan ich also beweisen, daß der lezte Saz von dem ersten himmelweit unterschieden sei, so habe ich das dargethan, was mir zu beweisen obliegt, und nichts ist leichter, als diesen Beweis zu füren. Ich gestehe es gerne, daß die beiden erwehnten Säze, dem ersten Scheine nach, sehr nahe verschwistert sind. Ja ich bin gut davor, daß ein ungeübter Leser bei sich denken wird, daß sie völlig vor einander gesezet werden können, und daß es einerlei sei, ob ich sage: **Ein jeder sitlicher Zustand ist ein Zusammenbegrif von Rechten**; oder, **wo ein sitlicher Zustand ist, da ist ein Zusammenbegrif von Rechten**. Wir haben verschiedene solche Säze, welche, wenn sie gleich, auf diese verschiedene Art, ausgedrukt werden, dennoch völlig einerlei sind. Z. E.

Ob

Ob ich sage: Ein jeder Geist ist ein vernünftiges Wesen; oder, wo ein Geist ist, da ist ein vernünftiges Wesen; so ist dieses einerlei, und der eine Saz kan, ohne Gefahr, vor den andern gesezt werden. Durch solche Scheingründe könte einer leicht dazu verfüret werden, daß er die beiden obigen Säze, deren Unterschied ich beweisen wil, für völlig einerlei hielte. Man wird aber gar keine auserordentliche Scharfsinnigkeit brauchen, um den gewaltigen Unterschied einzusehen, der sich hier befindet. Ich wil α) vorläufig nur einige Säze anfüren, die, dem Ausdrukke nach, nicht mehr, als jene beiden Säze, unterschieden sind, die doch himmelweit, der Sache nach, von einander abstehen. Z. E. Diese beiden Säze:

Wo ein Mensch ist, da ist ein Vermögen zu schliesen;

und

Ein Mensch ist ein Vermögen zu schliesen.

Der erste dieser Säze ist wahr; der andere aber falsch. Ferner gebe man auf beide folgende Fälle Acht:

Wo ein Herr ist, da ist ein Knecht.
Ein Herr ist ein Knecht.

§. 16.

β) Um aber näher zur Sache zu schreiten, so wil ich den ungemein grosen Unterscheid der beiden erwehnten Säze deutlich aus einander legen. Der Herr Verfaßer hat nur (wie ich jezt zugeben wil) den Saz bewiesen: Wo ein sitlicher Zustand, da sind Rechte, wenn ein Subjekt einen sitlichen Zustand

stand hat, wenn ihm sitliche und freie Bestimmungen zukommen (§. 8. pr. l. N), so müssen nothwendig in demselben Subjekt gewiße Rechte vorhanden sein. Ein jeder aber siehet ein, daß dadurch der Saz noch nicht erwiesen worden sei: Ein jeder sitlicher Zustand, oder ein jeder Zusammenbegrif von sitlichen und freien Handlungen überhaupt ist ein Zusammenbegrif von Rechten. Man nehme zu dem Ende drei gotlose sitliche Handlungen, huren, stehlen, morden. Diese machen einen sitlichen Zustand aus (§. 8. pr. l. N.). Nun kan ich zwar sagen: Wo dieser sitliche Zustand, nämlich der Zusammenbegrif von den dreien bösen Handlungen, huren, stehlen, morden ist, daselbst, das ist, in demselben Menschen müßen gewiße Rechte sein. Dieses ist eine Wahrheit (§. 9. Vorb. Erl.). Allein, kan ich wohl, an stat dieses Sazes, sagen: Der sitliche Zustand, so in einem Zusammenbegrif von stehlen, huren, morden bestehet, ist ein Zusammenbegrif von Rechten? Keinesweges. Wenn dieses anginge, so müste man behaupten können, daß das stehlen, huren, morden Rechte oder Befugniße wären: Man nehme noch einen Fal: Man nehme drei Vermögen zu handeln, frei zu handeln, die den Gesezen widersprechen. Diese sind allerdings sitliche Bestimmungen, die auch einen sitlichen Zustand ausmachen (§. 8. pr. l. N.). Z. E. Das Vermögen zu saufen, stehlen und verleumden machen auch einen sitlichen Zustand aus. Wo dieser sitliche Zustand, daselbst (in demselben Subjekt) sind darneben auch gewiße Rechte vorhanden (§. 9. Erl.). Allein, kan ich wohl sagen, daß dieser sitliche Zustand, der Zusammenbegrif vom Vermögen zu stehlen, saufen, verleumden, ein Zusammenbegrif von Rechten oder Befugnißen

fugnißen sei? Keinesweges. Wenn dieses anginge, so müste man behaupten, daß das Vermögen zu stehlen u. s. w. Rechte oder Befugniße wären, und denn müste man annehmen, daß Unbefugniße Befugniße wären, welches seltsam genug klinget (§. 9. Vorb. Erl.). Es ist also offenbar, daß der Saz: **Wo ein sitlicher Zustand ist, da ist ein Zusammenbegrif von Rechten**; wahr sei. Gegentheils aber der Saz; **Ein jeder sitlicher Zustand ist ein Zusammenbegrif von Rechten**; grundfalsch sei. Sind sie denn nicht genug von einander unterschieden?

§. 17.

γ) Solten die beiden erwehnten Säze gleichviel bedeuten, so müste ein jeder sitlicher Zustand ein Zusammenbegrif von Rechten sein. Folglich müsten alle sitliche Bestimmungen, die in einem Dinge existirten, lauter Rechte sein, und es käme dem Menschen gar keine sitliche Bestimmung zu, die nicht eine Befugnis wäre. Wer siehet aber nicht ein, daß die Freiheit, insofern sie ein Vermögen ist, auch das Gegentheil von einer sitlich guten Handlung zu thun, und alle freie Handlungen, als solche, durch diese Lehre über den Haufen fallen? Ein neuer Beweis, daß der Saz: **Ein jeder sitlicher Zustand ist ein Zusammenbegrif von Rechten**, volkommen falsch sei! δ) Alle Rechte sind freie oder sitliche Bestimmungen (§. 9. Vorb. Erl.). Solte nun der Saz: **Ein jeder sitlicher Zustand ist ein Zusammenbegrif von Rechten**; wahr sein, so müsten alle sitliche Bestimmungen, die einem Dinge wirklich zukommen, auch Rechte sein (lit. γ.). Folglich solten die beiden Begriffe: **Sitliche Bestimmungen und Rechte**, völlig

lig einerlei sein (ideæ prorsus reciprocæ). Was also a) von den sitlichen Bestimmungen gilt, das müste auch von den Rechten gesagt werden können. Einige sitliche Bestimmungen widersprechen den Gesezen. Folglich solten auch einige Rechte den Gesezen widersprechen, welches höchst falsch ist. b) Was ferner von den Rechten gilt, das müste man auch von allen sitlichen Bestimmungen sagen können. Ein Recht entspringt aus einem Geseze, und folglich aus einer Verbindlichkeit (§. 152, 99. I. N). Folglich solte auch eine jede sitliche Bestimmung aus einem Geseze, und folglich aus einer Verbindlichkeit entspringen. Alle sitliche Verbindlichkeiten sind sitliche Bestimmungen (§. 74. I. N.). Folglich solte eine jede sitliche Verbindlichkeit aus dem Geseze (welches dem §. 99. Sch. I. N. widerspricht), und folglich aus einer sitlichen Verbindlichkeit entstehen; welches falsch ist. ε) Die sitliche Bestimmungen machen das Geschlecht aus. Die Rechte oder Befugniße machen nur eine Art dieses Geschlechtes aus (§. 9. Vorb. Erl.). Wenn also der Herr Verfaßer von einem Inbegrif der sitlichen Bestimmungen auf einen Inbegrif der Rechte oder Befugniße in dem Verstande schliest, daß der erste Inbegrif der andere sei; so schliest er in der That von einem Geschlechte auf eine bestimte Art los. Es ist eben so viel, als wenn er gesagt hätte: Dieses ist ein Thier überhaupt. Folglich ists nothwendig ein Mensch. Dieses ist eine Figur überhaupt; also kan es unmöglich was anders, als ein Dreiek, sein, u. s. w. ζ) Der sitliche Zustand oder der Zusammenbegrif von freien Bestimmungen ist das Geschlecht, hingegen der Zusammenbegrif der Rechte eine Art davon (lit. ε.). Folglich hat der Herr

Verfaßer

Verfaßer im Geschlecht durch solche Merkmale, die zusammengenommen nur einer Art zukommen, erkläret. Folglich ist eine Erklärung vom sitlichen Zustande, so §. 9. pr. I. N. vorkomt, zu enge, und also falsch. Es scheinet also nicht, daß der Herr Hofrath die Rechtsgelahrten recht verstanden, wenn diese eine Art des sitlichen Zustandes den sitlichen Zustand im engern Verstande nennen, und diesen durch eine Beschaffenheit erklären, in Absicht auf welche wir verschiedene Rechte haben.

§. 18.

n) Eben so gut, als der Herr Hofrath beweisen, daß ein jeder sitlicher Zustand ein Zusammenbegrif von Rechten sei, wil ich beweisen, daß ein jeder sitlicher Zustand ein Zusammenbegrif von Nicht-rechten sei. Ich schliese so, und anders hat der Herr Hofrath nicht schliesen können (§. 9. Vorb. Erl.). Wo sitliche Bestimmungen, da ist die Freiheit. Wo diese ist, da ist ein Vermögen, sowohl gute als böse freie Handlungen vorzunehmen. Wo diese ist, da ist ein Vermögen verschiedene Handlungen vorzunehmen, die den Gesezen widersprechen (§. 107. I. N.). Wo solche Vermögen sind, da finden die den Rechten entgegengesezte Vermögen, oder Nichtrechte (Unbefugniße) stat. Folglich, wo sitliche Bestimmungen, da sind auch die den Rechten entgegengesezte Vermögen oder Nichtrechte. Folglich, wo ein sitlicher Zustand, da sind auch Vermögen, die Nichtrechte sind. Also kan man, mit eben dem Grunde, behaupten, daß ein sitlicher Zustand über-

*** haupt

haupt ein Inbegrif von Vermögen sei, die Nichtrechte sind. Folglich hat man eben das Recht, den sitlichen Zustand überhaupt, durch einen Inbegrif derer Vermögen, die Nichtrecht sind, zu erklären, als der Herr Hofrath gehabt, den sitlichen Zustand durch einen Inbegrif der Rechte zu erklären. Meine Leser sehen aus diesem und dem vorhergehenden ein, daß die beiden Säze: **Wo ein sitlicher Zustand, daselbst** (in demselben Subjekt) **sind Rechte**, und, **wo ein sitlicher Zustand, daselbst** (in demselben Subjekt) **sind auch Vermögen, frei zu handeln** (facultates physicæ libere agendi), **welche Nicht-Rechte sind**, wahre Säze seind: Hingegen, daß diese zweene Säze: **Ein jeder sitlicher Zustand überhaupt ist ein Inbegrif von Rechten**; und, **ein jeder sitlicher Zustand überhaupt ist ein Zusammenbegrif von Vermögen**, die **Nichtrechte sind**; alle beide falsch sind.

§. 19.

Ich weis in der That nicht, was der Herr Hofrath mit Grunde dieser meiner Beurtheilung entgegen sezen kan. Allein, ich vermuthe doch, daß man verschiedenes dawider zu erinnern hat, und ich weis vielleicht schon das Vornehmste, was man mir entgegensezen wird. 1) Der Herr Hofrath hat den Beweis, so ich ihm beilege, nicht ausdrüklich in seinem Buche gefüret. Ich spräche ja selbst in meinen Erläuterungen l. c, daß ich den Beweis so hersezen wolte, wie er von einem seiner Zuhörer in den Vorlesungen wäre nachgeschrieben worden. Kan ich mich

mich denn völlig darauf verlaßen, daß ich dem Herrn Hofrath keine falsche Meinung andichte? u. s. w. Ich antworte: α) Der Beweis ist von mehr, als einem Zuhörer ehedessen, auf einerlei Art, nachgeschrieben worden. Gesezt, daß alle Zuhörer den Beweis unrichtig nachgeschrieben, so dünkt mich doch, daß daraus unstreitig geschloßen werden kan, daß der Herr Hofrath in seinen Vorlesungen zum wenigsten den Saz hat beweisen wollen, von dem seine Zuhörer einen Beweis nachgeschrieben. Folglich behauptet doch der Herr Hofrath, daß ein jeder sitlicher Zustand ein Zusammenbegrif der Rechte sei, und das ist der Irthum, den ich in den vorhergehenden Absäzen zugleich widerleget habe. β) Der Herr Hofrath spricht ja selbst: Statum moralem *definire* possumus u. s. w. und in dem angefügten Sch. 1. Data *definitio* deduci potest ex leg. ult. ff. de cap. min. Er wil diese Erklärung aus der andern Erklärung des sitlichen Zustandes, vermöge welcher er ein Zusammenbegrif der sitlichen Bestimmungen ist, herleiten. Wie verfäret man nun nach der Vernunftlehre, wenn man daher, weil der sitliche Zustand ein Zusammenbegrif der sitlichen Bestimmungen ist, beweisen wil, daß der sitliche Zustand ein Zusammenbegrif von Rechten sei. Mus, man nicht diese beide Dinge beweisen: a) Ein jeder Inbegrif von Rechten ist ein sitlicher Zustand und NB. ein jeder sitlicher Zustand ist ein Inbegrif von Rechten. Es ist also wiederum klar, daß der Herr Verfaßer annimt, daß ein jeder sitlicher Zustand, und folglich ein jeder Zusammenbegrif von sitlichen Bestimmungen ein Zusammenbegrif von

Rechten sei. 2) Ich solte kaum glauben, daß der Herr Verfaßer die sonst ein wenig gar zu ofte von ihm beliebte Ausflucht ergreifen, und sagen solte, daß es keine Erklärung, sondern nur eine Beschreibung vom sitlichen Zustande überhaupt wäre. Denn diese Antwort scheinet nicht hier glüklich angebracht werden zu können. α) Der Herr Hofrath spricht ja ausdrüklich *definire*, data *definitio* u. s. w. β) Spricht man, daß der Herr Hofrath das Wort, **Erklärung** (definitio), hier im weitern Verstande nehme, und die Erklärungen in volkommen logische und unvolkomne eintheile, daß er also auch, nach seiner Logik, die Beschreibungen Erklärungen nennen kan, so ist a) diese Art zu reden unter den neuern Weltweisen gar nicht gebräuchlich, und macht nur, ohne Noth, Verwirrung. b) Er kan nicht einmal seine Erklärung für eine Beschreibung ausgeben. Denn solte sie dieses sein, so müste sie doch ein algemeiner wahrer Saz sein, welches nicht einmal gesagt werden kan. Der Herr Verfaßer spricht ja: Statum ergo moralem definire possumus per collectionem jurium, quæ in subjecto quodam ut existentia sumuntur. Folglich, wenn dieser Saz algemein wahr sein solte, so müste man behaupten können, daß ein jeder sitlicher Zustand ein Inbegrif von Rechten sei, und nichts kan, vermöge des vorhergehenden, falscher, als dieses, sein.

§. 20.

3) Wendet der Herr Hofrath ein, daß er nur den Begrif von einigem sitlichen Zustande hat geben

wollen,

wollen, alsdenn mus er doch α) zugeben, daß sein Saz nicht einmal ein algemeiner wahrer Saz sei. β) Solte dieses sein, so hätte ja der Herr Hofrath sich so ausdrukken müssen: Statum ergo *quendam* moralem definire possumus collectionem jurium u. s. w. 4) Spricht man, daß der Herr Hofrath wohl ehedessen behauptet, daß ein jeder sitlicher Zustand ein Zusamenbegrif von Rechten sei, aber daß man aus ganz neuern nachgeschriebenen Heften beweisen kan, daß er jezo das Gegentheil behaupte, daß nämlich nicht ein jeder sitlicher Zustand ein Zusammenbegrif von Rechten sei, so ist dieses eine mir unbekante Sache. Was würde aber hieraus folgen? Daß er schon selbst vor einiger Zeit seinen Fehler eingesehen und geändert habe, und wenn das ist, so bin ich mit dem Herrn Hofrath, nicht aber mit seinem Buche, wohl zufrieden, und wundere mich sehr, daß er in der neuesten Ausgabe einen so ungemein wichtigen Fehler nicht geändert habe. Weil nun diese Aenderung nicht geschehen, so kan ich kaum den erwehnten Einwurf vermuten. Weil man aber sehr ofte eine solche Antwort von dem Herrn Hofrath bekomt, so habe ich diesen Punkt nicht, mit gänzlichem Stilschweigen, vorbeigehen lassen können. Ich sehe also in der That nicht ein, wie der Herr Hofrath sich aus dieser Verwirrung heraus helfen wil. Jedoch, wer weis, ob seine ausnehmende Scharfsinnigkeit diesen Knoten nicht glüklich auflöset? Ich sehe zum wenigsten keinen andern Weg ein, als daß er behauptet, daß er, mit den vernünftigen Rechtsgelahrten, den sitlichen Zustand im engern und strengen Ver-

stande nimt, wenn er gleich im Anfange den sitlichen Zustand überhaupt auf diese Art hat erklären wollen, welches leztere von mir, wie mir deucht, bisher auser allen Zweifel gesezt worden ist.

Ubrigens empfehle meine Arbeit dem unpartheiischen Urtheil meiner Leser.

Geschrieben
Jena den 6 Septemb.
1749.

Alge-

Algemeiner Theil.

Viertes Hauptstük.

Von der Gröse der sitlichen Handlungen oder der Sitlichkeit.

ad §. 150.

n. 1. Dieses Hauptstük hat 2 Theile. In dem ersten Theile wird von den verschiedenen Arten der rechtmäsigen und unrechtmäsigen Handlungen gehandelt §. 150-160. die man vorläufig wissen mus, wenn man die Gröse der Sitlichkeit aller verschiedenen freien Handlungen ordentlich verstehen sol. In dem andern Theile komt die Abhandlung von der Gröse der Sitlichkeit selbst vor §. 161-210. In dem ersten Theile dieses Hauptstüks, wo die verschiedene Arten der rechtmäsigen und unrechtmäsigen Handlungen erkläret werden, komt auch die Erklärung von dem gerechten und ungerechten u. s. w. §. 155. vor. Hierzu braucht der Herr Verfaßer vorläufig die Erklärung einer Befugnis. Daher erkläret er diese §. 151. In der Erklä-

rung einer Befugnis komt der Begrif von einer sitlichen Möglichkeit vor. Derowegen erkläret er in dem ersten Absaze dieses Hauptstüks, nämlich §. 150. was sitlich möglich und unmöglich sei.

n. 2. Freie Handlungen widersprechen entweder dem sitlichen Geseze oder nicht. Im ersten Falle werden sie sitlich unmöglich; im andern aber sitlich möglich genent. Hiervon haben wir ausführlich §. 9. Vorb. Erl. gehandelt, wohin wir unsere Leser verweisen.

Zusaz.

n. 1. Was sitlich möglich ist, beziehet sich auf die sitlichen Geseze. Diese gehen auf nichts, was nicht 1) unbedingt, und 2) bedingt physisch möglich ist (§. 105. Zus. I.) Folglich mus alles das, was sitlich möglich ist, 1) unbedingt möglich (absolute possibile), 2) bedingt oder physisch möglich sein. Was also schlechterdings oder physisch unmöglich ist, kan gar nicht sitlich möglich sein.

n. 2. Man kan eben dieses von dem sitlich unmöglichen beweisen. Dieses beziehet sich auch auf die sitlichen Geseze. Folglich mus es 1) unbedingt und 2) physisch möglich sein (§. 105. Zus. I.). Was also unbedingt oder physisch unmöglich ist, kan weder sitlich möglich, noch sitlich unmöglich genent werden (n. 1.). Eben diesen Saz kan man von den sitlich möglichen und unmöglichen Handlungen aus meiner Erklärung derselben beweisen (§. 150. n. 2.).

ad §. 151.

ad §. 151.

n. 1. Eine Möglichkeit zu handeln, Beziehungsweise genommen, heist ein Vermögen (potentia s. facultas). Z. E. Cajus kan spielen. Folglich findet hier eine Möglichkeit zu spielen, in Absicht auf den Cajus, also Beziehungsweise, stat. Folglich komt ihm, in dieser Absicht, ein Vermögen zu.

n. 2. Weil das Vermögen eine Möglichkeit zu handeln, Beziehungsweise genommen, ist (n. 1.); so erhellet, daß ein Vermögen sich auf ein gewißes Ding beziehet, und daß einem Dinge ein Vermögen beigeleget wird, insofern aus ihm und seinen Merkmalen, die in ihm vorhanden sind, erhellet, daß ihm die Handlung möglich sei.

n. 3. Ein sitliches Vermögen komt also einem Dinge zu, insofern ihm eine Handlung sitlich möglich ist (n. 2. und §. 150.), und dieses wird, in Absicht auf dasselbe Ding, ein Recht oder Befugnis genent (jus); insofern man das Wort jus, mit Grotius, für eine Beschaffenheit einer Person nimt. Siehe §. 9. und §. 39. Vorb. Erl. wo wir hiervon ausführlich gehandelt haben.

ad §. 152.

Eine jede Befugnis entspringt aus einer Verbindlichkeit. Denn die Befugnis ist ein sitliches Vermögen (§. 151.). Daher entspringt sie

aus einer sitlichen Möglichkeit (§. 151.), und folglich aus einem sitlichen Geseze (§. 150.). Das sitliche Gesez aber entspringt aus einer Verbindlichkeit (§. 98. und Sch. Erl.). Folglich entstehet auch eine jede Befugnis aus einer Verbindlichkeit. Wo also gar keine Verbindlichkeit stat findet, da fält eine jede Befugnis weg. Um diesen Beweis kurz zu überdenken, wil ich folgende Reihe der Begriffe hinsezen:

Die Verbindlichkeit - ratio.
|
Das Gesez - rationis est ratio.
|
Die Befugnis - rationati.

Zusaz.

n. 1. Daher sagen die Lehrer des Naturrechts, daß die Verbindlichkeit und die Befugnis sich auf einander beziehende Dinge seind (jus est obligationis correlatum). Wo also α) eine Verbindlichkeit, da ist eine Befugnis vorhanden. β) Wo eine Befugnis, da ist eine Verbindlichkeit. γ) Wo keine Verbindlichkeit, da ist keine Befugnis, und δ) wo keine Befugnis ist, da findet keine Verbindlichkeit stat.

n. 2. Die Lehrer des Naturrechts sehen gemeiniglich die Verbindlichkeit und die Befugnis als zwo Töchter des Gesezes an. Allein, wenn man bei dem Gleichniße bleiben wil, so ist die Verbindlichkeit die Grosmutter, das Gesez ihre Tochter

Tochter, und die Befugnis ihre Enkelin (h. §). Siehe §. 98. Sch. Erl.

Anmerkung. (a)

Gundling in seinem Natur- und Völkerrecht Cap. I. §. 57. macht uns verschiedene Einwürfe wider unsern n. 1., daß die Verbindlichkeit und die Befugnis beständig mit einander verknüpft sind. Er gibt zwar zu, daß, wo eine Verbindlichkeit auf der einen Seite ist, ihr eine Befugnis, in einer andern Person, respondiren müsse. Z. E. Einer ist verbunden, mich über seinen Akker gehen zu lassen. Nun habe ich auch die Befugnis darüber zu gehen. Allein er leugnet, daß, wo in einer Person eine Befugnis ist, dieser in einer andern Person beständig eine Verbindlichkeit respondiret. Er meinet also, daß eine Befugnis ohne eine Verbindlichkeit stat finden kan. Er füret, zur Bestätigung seiner Meinung, zween Fälle an: α) Beruft er sich auf die kriegende Partheien. Die eine Parthei, spricht er, hat das Recht, der andern Ubel zuzufügen, aber keine von beiden ist verbunden, diese Ubel vorlieb zu nehmen. Folglich haben wir hier, nach seiner Meinung, Rechte in einer Person, die sich auf keine Verbindlichkeit, in der andern Person, beziehen. β) Sezet er den Fal, daß ein Mensch in Lebensgefahr geräth, z. E. zwo Personen leiden Schifbruch. Sie springen alle beide aus dem Schiffe heraus, und ergreifen ein Bret, das sie aber beide nicht tragen kan. Nun hat eine jede das Recht, die andere herunter zu stosen. Wo bleibet aber die Verbindlichkeit? Kan man sagen, daß eine von beiden verbunden sei, sich

in die See zu stürzen? Keinesweges." Dieses ist der Einwurf des Gundlings, und meine Antwort ist folgende: α) Der Herr Geheimerath Gundling sezet voraus, daß wofern unsre Regel wahr sein sol, alsdenn immer in einer Person eine Verbindlichkeit sein mus, welche einer Befugnis in einer andern Person respondiret. Dieses haben wir nicht behauptet. Die Befugnis und die Verbindlichkeit können in einer und eben derselben Person sein. Ich bin z. E. verbunden, meinen Verstand zu verbeßern, und ich bin auch dazu befugt, und dieses kan auch gesagt werden, wenn meine Befugnis sich auf andere Leute beziehet. Z. E. Ich habe die Befugnis, meine Uhr, die mir ein rasender Mensch entwendet hat, wieder zu nehmen, und ich bin auch dazu verbunden. Also kan man behaupten, daß in einer jeden von den kriegenden Partheien sowohl die Befugnis als auch die Verbindlichkeit sein kan, der andern Ubel zuzufügen, und eine jede von den Personen, die auf einem Brete schwimmen, so sie nicht beide tragen kan, hat die Befugnis und auch die Verbindlichkeit auf sich, die andere herunter zu stoßen. β) Wenn ich gleich annehmen wolte, daß keine von den streitenden Partheien verbunden wäre, die ihr von der andern Parthei zugefügte Ubel vorlieb zu nehmen, so sind doch andere Leute, denen der Streit nichts angehet, verbunden, sie nicht zu stören. Eben dieses kan man auch auf die beiden Beispiele von dem rasenden und dem Schifbruch gelittenen, anwenden. γ) Was die beiden kriegende Partheien insonderheit betrift, so fragt sichs, ob der Krieg auf der einen Seite offenbar gerecht, und auf der andern offenbar ungerecht sei, oder nicht. In dem ersten

Falle

Falle hat nur die gerechte Parthei die Befugnis, der andern Ubel zuzufügen, und diese ist allerdings verbunden, den zugefügten Schaden und die angethane Beleidigung zu ersezen. Wofern aber der andere Fal existiret, entstehen verschiedene Schwierigkeiten, wenn man auf diese Art den Knoten auflösen wil. In diesem Falle thut man am besten, daß man es bei der ersten Antwort lit. α. und β. bewenden läst. δ) Was die Lebensgefahr betrift, die uns das Recht gibt, einen andern, der sich z. E. mit uns auf einem Brete retten wil, herunter zu schmeisen, so ist dieses ein Fal der äusersten Noth, wovon wir unten handeln werden. Ich wil hier nur noch des Herrn Gundlings eigene Erläuterung seines Einwurfs anfüren. Er spricht: Ubi obligatio, ibi, ex regula, ab altera parte jus est, & ubi jus, ibi ex altera parte obligatio est; und sind also hier Correlata vorhanden. . . Es sind wenige Exceptiones wider diese Regel, und zwar in statu civili keine exceptio; in statu naturali aber ist bisweilen eine exceptio, deswegen wird §. 57. gesagt: non autem ubi jus, ibi semper obligatio. e. g. Ich und du wären auf einem Schiffe, litten Schifbruch, springen heraus aus dem Schiffe, und ergreifen beide ein Bret, das Bret kan uns beide nicht tragen, und wenn wir sizen bleiben, müssen mir alle beide ersauffen, da habe ich ein jus, dich herunter zu stosen. Ein jeder wil sein Leben retten, und keiner gerne sterben. Man könte aber hier besser sagen, es ceßire gar das vocabulum juris und obligationis, und werde das vocabulum juris nur grammatice gebraucht: Vielmehr operire hier blos der instinctus naturalis, wo aber der instinctus operiret, da ist keine Gelegenheit de obli-

gatione & jure zu reden. Hergegen ubi ratio in consilium simul adhibetur, da ist allezeit auf einer Seite ein jus, und auf der andern Seite eine obligatio. Im Kriege hören ebenfals fast alle praecepta juris nat. auf. „ Diese seine Antwort mögen meine Leser selbst beurtheilen, bis wir unten von dem Falle einer äusersten Noth und dem Kriege zu handeln Gelegenheit bekommen. Siehe seinen Discours über das Naturrecht l. c.

ad §. 153.

n. 1. Die Befugnis ist entweder mit einer Befugnis verknüpft, einen andern zu zwingen, wofern er nicht seiner Verbindlichkeit, und folglich seiner Pflicht (§. 148. 98.) ein Gnüge thut, oder die Befugnis ist nicht so beschaffen. Im ersten Falle heist sie eine **volkomne Befugnis** (jus perfectum), oder **Zwangsbefugnis**, und im andern eine **unvolkomne Befugnis** (jus imperfectum). Z. E. Cajus hat das Recht in der Stadt zu betteln, von seinem Freunde eine Liebespflicht zu verlangen. Mävius hat das Recht, Sempronius zu bitten, ihm Geld zu lehnen, wozu dieser sich nicht anheischig gemacht hat. Wil man aber nicht ihren Befugnissen gemäs leben, und seinen eigenen Liebespflichten ein Gnüge thun, so kan man nicht von Cajus und Mävius mit Gewalt dazu gezwungen werden. Folglich sind die angeführte Rechte oder Befugniße des Cajus und Mävius nur unvolkomne Befugnisse. Hingegen, wenn man dem Titius 100. Rthlr. schuldig ist, die man von ihm geborget hat; so hat er nicht blos ein

Recht

Recht auf die 100 Rthlr. sondern auch zugleich ein Recht, uns mit Gewalt zu zwingen, ihm die 100 Rthlr. zu bezahlen. Folglich komt ihm, in dieser Absicht, ein volkomnes Recht zu.

n. 2. Weil eine unvolkomne Befugnis mit keinem Zwange ausgeübet werden darf (n. 1.), so ist sie keine Befugnis, die sich auf das natürliche Zwangsrecht, oder auf das Naturrecht, im strengen Verstande, beziehet (§. 35. Vorb. Erläut.). Sie kan aber durch einen Vertrag u. s. w. eine solche Befugnis werden. Daher ist die unvolkomne Befugnis, in dem Naturrechte, im strengen Verstande (§. cit.) keine Befugnis, sondern nur eine Bequemlichkeit oder Fähigkeit eine Befugnis zu werden. Hieraus siehet man deutlich ein, warum Grotius die unvolkomne Befugnis, eine Bequemlichkeit (aptitudinem) nennet. Lib. I. Cap. I. §. 7. de I. B. & P.

n. 3. Einen scheinbaren Einwurf wider die Begriffe von der volkomnen und unvolkomnen Befugnis wollen wir hier widerlegen. Der Einwurf ist folgender: Alle unsere unvolkomne Befugniße gehören zu dem unsrigen (§. 327 rc.) Wer uns also hindert in der Ausübung unsrer unvolkomnen Befugniße, der entwendet uns etwas von dem unsrigen, und beleidiget uns volkommen (§. 329.). Folglich können wir ihn mit Gewalt zwingen, von dieser Beleidigung abzustehen (§. 324.) Und also können wir jemand, in Absicht auf unsre unvolkomne Befugniße, mit Gewalt zwingen, seiner Pflicht ein Gnüge zu thun. Folglich sind unsre unvolkom-

ne Befugniße zugleich volkomne Befugniße zu nennen (n. 1.), welches aber ungereimt ist. Allein man braucht nur die Sache sich deutlich vorzustellen, um diesen Einwurf zu widerlegen. Wenn ich eine unvolkomne Befugnis habe, so komt mir ein Recht zu, so ich, insofern es unvolkommen ist, ohne allen Zwang, ausüben mus, und in so weit ist es gar keine volkomne Befugnis (n. 1.) Gesezt aber, daß einer mich hindern wil, meine unvolkomne Befugnis, ohne allen Zwang, auszuüben, so stöhret er mich in dem Gebrauch des Meinigen, und ich kan ihn mit Gewalt zwingen, diese Handlung zu unterlaßen. Insofern komt mir eine volkomne Befugnis zu, einen jeden zurük zu treiben, der nicht zulassen wil, daß ich meine unvolkomne Befugnis auf die Art ausübe, wie eine unvolkomne Befugnis, als eine solche, ausgeübet werden sol (n. 1.). Man seze einen Betler, der auf ein Almosen ein unvolkomnes Recht hat. Dieser kan keinen mit Gewalt zwingen, ihm einen Almosen zu geben. Man nehme an, daß ein anderer das Stük Geld dem Sempronius aus der Hand nimt, und damit wegläuft, worauf der Betler ein unvolkomnes Recht hat. Diese dritte Person kan der Betler auch nicht mit Gewalt zwingen, ihm den Almosen zu lassen, insofern er nur noch ein unvolkomnes Recht darauf hat. Gesezt aber, daß eine dritte Person dem Bettler das Maul stopfen, ihm die Arme und Füsse binden, ihn zurükhalten, oder auf eine Art im Betteln hindern wolte; dieser würde ihn beleidigen, und in der Ausübung seines unvolkom-

volkomnen Rechts stören, und in dieser Absicht komt dem Betler ein volkomnes Recht zu. Hätte er auf den Almosen selbst ein volkomnes Recht, so könte er einen jeden, den er darum anspräche, und der, um seines Gewißens willen, verbunden wäre, ihm seine milde Hand aufzuthun, zwingen, ihm den Almosen zu geben, und eine jede dritte Person, die auf denselben einen Anspruch thäte, mit Gewalt zurük treiben. Insofern er aber nur ein unvolkomnes Recht auf den Almosen hat, so ist damit nur zufälliger weise ein Zwangsrecht verknüpft, welches nicht, in Absicht auf die Sache selbst, worauf sein unvolkomnes Recht gehet, sondern nur in Absicht auf denjenigen, der ihm dieses Recht nehmen, und ihn in dem Gebrauche desselben stören wil, stat findet. Diese Sache ist ungemein wichtig, und hat einen gewaltigen Einflus in das Recht der Natur. Ich wil deswegen noch einen Fal, zur Erläuterung, sezen. Man nehme an, daß ein gesezmäßiger Erbe (heres ex lege s. legitimus), z. E. die nächste Verwandten, und ein in einem Testament ernenter Erbe, nach dem Naturrechte ein unvolkomnes Recht auf die Erbschaft haben, so lange als derjenige noch lebt, den sie erben sollen. Unter diesen Umständen haben sie kein Recht, denjenigen, den sie erben sollen, oder irgend einen andern Menschen mit Gewalt zu zwingen, ihnen die Erbschaft zu lassen. Gesezt, daß derjenige, den sie Erben sollen, stirbt, so läst er sie mit einem unvolkomnem Rechte zurük. Haben sie vor seinem Tod keine dritte

Person

Person zwingen können, ihnen die Erbschaft zu laßen, so kan der Tod nicht ihr unvolkomnes Recht in ein volkomnes Zwangsrecht verwandeln. Wenn also ein dritter, zu dieser Zeit, ihnen das prävenire spielet, und die Erbschaft im Besiz nimt, ohne sie zu hindern, ihr unvolkomnes Recht ohne Zwang auszuüben, so beleidiget er sie nicht volkommen, und sie können ihn nicht mit Gewalt zwingen, die Erbschaft fahren zu lassen, die er sich erst, ohne einen Zwang zu brauchen, angemaßet hat. Man nehme aber an, daß er sie, wie sie die Erbschaft occupiren wolten, zurükgestosen, alsdenn haben sie das Recht, ihn zu zwingen, von dieser Handlung abzustehen, und insofern komt ihnen ein volkomnes Recht zu. Meiner Einsicht nach, wird man auf diese Art alle Verwirrung vermeiden, und den Unterschied des volkomnen und unvolkomnen Rechts deutlich einsehen können, und wenn diese meine Anmerkung gegründet ist, wie ich sie davor halte, bis sie widerleget wird, so werden wir unten das ganze Lehrgebäude des Herrn Verfaßers, von den Testamenten und der successione ab intestato, mit leichter Mühe über den Haufen schmeisen.

n. 4. Das unvolkomne eben sowohl als das volkomne Recht gehet auf andere Leute. Hieraus erhellet, a) daß der Herr Verfaßer seine Begriffe nicht gehörig bestimmet habe. Wil man deswegen dieselbe genau bestimmen, so mus man auf folgende Art zu Werke gehen: Die Befugnis, so uns in Absicht auf

einen andern zukomt, ist entweder mit einer Befugnis verknüpft, den andern zu zwingen, oder nicht u. s. w. Läst man die hinzugesezte Bestimmung, mit dem Herrn Verfaßer, aus der Erklärung der unvolkomnen Befugnis weg, so ist sie zu weit. Ich habe, ohne auf andere zu sehen, die Befugnis, meine Seele volkomner zu machen. Diese Befugnis aber, weil sie sich nicht auf andere beziehet, kan keine unvolkomne genent werden, wenn sie gleich übrigens so beschaffen ist, daß kein Mensch mich zu ihrer Beobachtung zwingen kan. β) Man kan also nicht eine jede Befugnis in eine volkomne oder unvolkomne eintheilen. γ) Eine innere Befugnis (jus internum) ist eine Befugnis überhaupt, die mit keinem Zwangsrechte verknüpft ist. Eine äusere Befugnis (jus externum) ist mit einem Zwangsrechte verknüpft. Eine jede unvolkomne Befugnis ist eine innere, aber nicht umgekehrt. Allein eine jede volkomne Befugnis ist eine äusere, und umgekehrt.

n. 5. Eine Verbindlichkeit beziehet sich auf die Befugnis (§. 152.). Diese ist entweder eine volkomne, oder eine unvolkomne (n. 1.) Daher ist die Verbindlichkeit auch entweder eine volkomne, oder eine unvolkomne. Eine **volkomne Verbindlichkeit** (obligatio perfecta, externa, efficax) ist also eine solche, zu deren Beobachtung der verbundene von Rechtswegen mit Gewalt, von einem andern Menschen, gezwungen werden kan. Z. E. Man ist volkommen verbunden, niemand äuserlich zu beleidigen,

einem

einem jeden das seinige zu laßen, nicht zu stehlen, rauben, morden u. s. w. Eine unvolkomne Verbindlichkeit (obligatio imperfecta) ist eine Verbindlichkeit gegen einen andern Menschen, zu deren Beobachtung ein Mensch den andern nicht von Rechtswegen mit Gewalt zwingen kan. Z. E. Alle Verbindlichkeiten gegen den Nächsten, die auf eine blose Liebespflicht gehen. Hierbei merke man dreierlei. α) Man siehet leicht ein, daß die Verbindlichkeit in dieser Eintheilung nicht auf das verbindende, sondern auf das verbundene Wesen gehet (*). β) Verschiedene, ja die mehreste Lehrer des Naturrechts erklären die volkomne Verbindlichkeit durch eine solche, zu deren Beobachtung einer mit Gewalt gezwungen werden kan. Allein diese Erklärung hat zweene Fehler: a) mus das können bestimt werden, indem hierdurch eine sitliche Möglichkeit verstanden werden mus. Auf die stärksten und mächtigsten Arme komt es hierbei gewis nicht an. b) Got kan uns zur Beobachtung aller unsrer Verbindlichkeiten zwingen. Folglich mus eine volkomne Verbindlichkeit durch eine solche erkläret werden, wozu ein Mensch den andern mit Gewalt sitlicher weise zwingen kan, und dieser Begrif komt mit dem Begriffe des Herrn Verfaßers überein. γ) Eine innere Verbindlichkeit ist eine Verbindlichkeit überhaupt, wozu ein Mensch nicht das Recht hat, einen andern

(*) Sie wird nicht active, sondern passive genommen (§. 96.)

dern zu zwingen. Im entgegengesezten Falle heist sie eine äusere Verbindlichkeit. Eine jede unvolkomne Verbindlichkeit ist eine innere, aber nicht umgekehrt. Z. E. Alle Verbindlichkeiten gegen Got und uns selbst sind innere, aber deswegen nicht unvolkomne Verbindlichkeiten, denn diese beziehen sich beständig auf den Nächsten. Eine jede volkomne Verbindlichkeit ist eine äusere, und umgekehrt.

Zusaz.

Das volkomne Recht ist ein Recht, so mit einem Zwangsrechte verknüpft ist (n. 1.). Folglich stekt in einem volkomnen Rechte ein doppeltes Recht, α) Ein Recht auf die Sache, und β) ein Recht den andern zu zwingen. Folglich bestehet ein volkommnes Recht aus mehrern Rechten, und ist also kein einfacher, sondern ein zusammengesezter Begrif. Der Begrif aber von einem unvolkomnen Rechte überhaupt ist ein einfacher Begrif (n. 1.).

ad §. 154.

n 1. Dasjenige geschiehet dem Rechte eines andern zuwider (fit contra jus alterius), wodurch dasselbe eingeschränket wird. Z. E. Cajus hat das Recht in der Sale zu fischen, und man wil ihm dieses verwehren, oder ihm nicht erlauben, an so vielen Orten zu fischen, als wozu er befugt ist.

n. 2.

n. 2. Wenn etwas dem Rechte eines andern zuwider geschicht, so wird sein Recht eingeschränkt

- entweder schlechthin und gänzlich
  - Das Recht wird einem gänzlich genommen, oder es wird aufgehoben (jus tollitur).
- oder nur in etwas. In diesem Falle wird sein Recht betrachtet
  - entweder als ein Recht
    - Das Recht wird vermindert (jus minuitur).
  - oder nur in Absicht auf seine Ausübung
    - Sein Gebrauch wird verhindert.

Man kan diese Tabelle auch so machen: Man handelt wider das Recht eines andern, wenn man es einschränkt.

Das Recht ist ein Vermögen, und wird also betrachtet

- entweder als ein Vermögen (in actu primo). Dieses wird betrachtet
  - entw. gänzlich genommen
    - jus tollitur.
  - oder nur zum Theil.
    - jus minuitur.
- oder in Absicht auf seine Ausübung (in actu secundo)
  - usus ejus quomodocunque impeditur.

Z. E. Einer hat das Recht, in der Sale zu fischen, und man wil ihm das Recht gar nicht zugestehen, sondern treibet ihn gänzlich davon weg, und maßet sich allein das Recht an. Hierdurch nimt man dem andern gänzlich sein Recht.

Cajus

Cajus hat das Recht, in der Sale alle Arten vom Fische zu fangen, und an einem jeden Orte, der zu Jena gehöret, zu fischen. Man wil ihm aber nicht erlauben, Karpen zu fangen, oder man schränkt seinen Ort ein. Hierdurch wird sein Recht vermindert. Störet man ihn aber nur im fischen, so wird der Gebrauch seines Rechts verhindert. Man siehet hieraus ein, daß man auf 3erlei Art dem Rechte eines andern zuwider handeln kan.

ad §. 155.

n. 1. Einer handelt dem Rechte des andern

entweder gemäs		oder zuwider.	
Das Recht ist		Das Recht ist	
entw. ein volkomnes	oder ein unvolkomnes	entw. ein volkomnes	oder ein unvolkomnes
ein gerechter (justus).	ein billiger (æquus).	ein ungerechter (injustus).	ein unbilliger (iniquus).

Z. E. Cajus stiehlet dem Sempronius seine güldene Uhr weg. Folglich handelt er wider das volkomne Recht des Sempronius auf die Uhr, und Cajus ist ungerecht; oder, wenn einer mich zwingen wil, die Schuld ihm noch einmal zu bezahlen, die ich schon abgetragen habe, so ist er ebenfals ungerecht. Wenn ich innerlich verbunden bin, meinen Schuldner nicht ins Gefängnis werffen zu lassen, so hat er ein unvolkomnes Recht, dieses von mir zu fordern. Lasse ich ihn nichts destoweniger einstekken, so bin ich

unbillig. Wenn mein Schuldner sich anheischig gemacht, seine Schuld auf Michaelis abzutragen, oder mir sein Haus einzuräumen, worauf er das Geld geborget, so handele ich, wenn er mir zu bestimter Zeit nicht bezahlet, als ein gerechter Man, wenn ich ihn und seine ganze Familie aus dem Hause heraus schmeisen lasse, wenn sie auch auf der Strase schlafen müsten. Man kan aber dabei unbillig handeln. Laße ich ihn aber auser der bestimten Zeit im Hause bleiben, und habe mit dem Manne, der ordentlich lebt, Gedult, bis er mir bezahlen kan, so bin ich ein billiger Man. Hieraus siehet man leicht ein, was gerecht und ungerecht, billig und unbillig bedeutet.

n. 2. Man kan wider diese Erklärungen des Herrn Verfaßers einen scheinbaren Einwurf machen. Man seze, daß ein Fuchs die Hüner des Sempronius auffrist, ein Pferd schmeist ihm das Schinbein entzwei, und die Raupen fressen ihm seine Gartenfrüchte auf. Diese handeln alle einem volkomnen Rechte des Sempronius zuwider, vermöge des Herrn Verfaßers eigener Erklärung (§. 154.). Folglich sind sie, nach des Herrn Verfaßers eigener Erklärung, ungerecht. Also ist der Fuchs ungerecht, also gibts ungerechte Pferde und ungerechte Raupen. Cajus sizt und studiret, die Fliegen sezen sich auf seine Nase, und stören ihn. Er schmeiset sie weg. Sie kommen wieder, und wollen ihn gar nicht mit Frieden lassen. Es ist offenbar, daß diese unverschämte Fliegen wider das volkomne

komne Recht des Cajus handeln (§. 154.). Also sind diese Fliegen auch ungerecht. Hingegen insofern die vorigen unvernünftigen Thiere insgesamt die erwehnte Handlungen unterlaßen, und im übrigen nicht wider das volkomne Recht eines Menschen handeln, so mus man sie, nach der Erklärung des Herrn Verfaßers, gerecht nennen. Wenn also eine Sau dem Cajus nichts zu Leide thut, so mus der Herr Verfaßer, vermöge seiner eigenen Erklärung, sagen, daß die Sau gerecht sei. Eben die Einwürfe lassen sich, wider die Erklärungen des billigen und unbilligen machen. Cajus, ein Betler, hat auf einen Pfennig, den Sempronius in der Hand hält, ein unvolkomnes Recht. Ein Vogel holet den Pfennig dem Sempronius aus der Hand, und flieget damit weg. Dieser Vogel handelt, nach der Erklärung des Herrn Verfaßers, unbillig. Wo er aber, im Fluge, dem Betler den Pfennig in den Huth herunter fallen läst, so handelt er billig. Ich weis alles, was der Herr Verfaßer, mit einigem Scheine antworten kan. α) Wird er sich vielleicht darauf berufen, daß er in seinem Buche sagt: *Qui* facit, quod contra jus alterius perfectum, *injustus* dicitur. Er kan sagen, weil *qui* generis masculini ist, so erhellet, daß homo hierunter verstanden wird, und man hat um so viel weniger nötig, dieses genauer zu bestimmen, da man in dem Naturrechte von den Pflichten der Menschen handelt. Aber diese Antwort scheinet mir unzulänglich zu sein. Denn a) hat man

sich doch nicht bestimt genug ausgedrukt. b) Das qui oder quocunque wird von dem Herrn Verfaßer öfters ganz algemein genommen. Z. E. Quicunque habet animam, potest cogitare. c) Man handelt auch in dem Naturrecht von den Handlungen des Viehes, insofern man ihr Verhältnis gegen das Naturrecht bestimt. d) Wenn die Erklärung gleich durch den Begrif eines Menschen eingeschränkt wird, daß sie hernach den unvernünftigen Thieren nicht mehr zukomt, so ist sie doch fehlerhaft. Man seze, daß ein unsinniger rasender Mensch die goldene Uhr des Sempronius gänzlich verdirbt. Nun handelt er wider ein volkomnes Recht desselben. Kan ich aber einen rasenden Menschen ungerecht nennen? Keinesweges. β) Der Herr Verfaßer wird sich vielleicht auf das Merkmal facere berufen, und behaupten, daß dieses auf freie Handlungen ginge, welche eben so wenig dem Rasenden, als denen unvernünftigen Thieren beigeleget werden können. Allein a) vom facto ists mir bekant, daß dieses eine freie Handlung bedeutet. Was aber das Wort, facere, betrift, so ist mehr als zu bekant, daß dieses auch den unvernünftigen Thieren beigelegt wird. b) Ja, der Herr Verfaßer bedienet sich in der Erklärung des unbilligen, des Worts agere überhaupt, und also wird diese Antwort gar nicht angebracht werden können. Man mus deswegen das Wort, libere, in diesem Absaze des Herrn Verfassers durchgängig vor facere und agere sezen, wofern

wofern seine Begriffe bestimt genug sein sollen (*).

I. Zusaz.

n. 1. Wer gerecht ist, handelt dem volkomnen Rechte eines andern auf eine freie Art gemäs. Folglich handelt er seiner eigenen volkomnen Verbindlichkeit gemäs, und ein jeder, der seiner volkomnen Verbindlichkeit ein Gnüge thut, handelt dem volkomnen Rechte eines andern auf eine freie Art gemäs (§. 153.). Daher kan man einen Gerechten durch einen solchen erklären, der seiner volkomnen Verbindlichkeit ein Gnüge thut.

n. 2. Wer ungerecht ist, handelt dem volkomnen Rechte eines andern, auf eine freie Art, zuwider. Folglich handelt er seiner volkomnen Verbindlichkeit zuwider, und umgekehrt (§. 153.). Man kan also einen Ungerechten durch einen solchen erklären, der seiner volkomnen Verbindlichkeit zuwider handelt.

n. 3. Ein Billiger handelt dem unvolkomnen Rechte eines andern, auf eine freie Art, gemäs. Folglich handelt er seiner innern Verbindlichkeit ge-

(*) Man vergleiche mit diesem Absaze den §. 227. wo die æquitas objectiva s. relativa vorkomt, die der Herr Verfaßer von der Billigkeit unterscheidet, die in diesem §. erkläret worden. So viel können wir im Voraus bemerken, daß die Billigkeit, die wir in diesem §. erkläret haben, sich beständig auf andere Menschen beziehet, und insofern eben sowohl als jene eine æquitas relativa genent werden kan.

gen andere gemäs, und umgekehrt (§. 153.). Man kan also einen Billigen durch einen solchen erklären, der seiner unvolkomnen Verbindlichkeit ein Gnüge thut. Ein unbilliger handelt dem unvolkomnen Rechte eines andern, auf eine freie Art, zuwider. Folglich übertrit er seine unvolkomne Verbindlichkeit, und umgekehrt (§. 153.). Folglich kan man einen Unbilligen durch einen solchen erklären, der seiner innern Verbindlichkeit gegen andere Leute zuwider handelt.

II. Zusaz.

n. 1. Man siehet aus dem nächst vorhergehenden ein, daß das gerechte und ungerechte, das billige und unbillige sich auf andere Leute beziehet. Man kan also nicht sagen, daß ein Mensch gegen sich selbst gerecht oder ungerecht, billig oder unbillig handele.

n. 2. Es gibt also eine natürliche Verbindlichkeit, die nur auf andere Leute gehet (n. 1.). Weil es nun auser dieser auch eine natürliche Verbindlichkeit gibt, die wir auser Zusammenhang mit andern zu beobachten haben, so erhellet, daß man die natürliche Verbindlichkeit in eine sich auf andere beziehende, und eine unbedingte eintheilen kan (*). Alle Verbindlichkeiten gegen uns selbst sind unbedingte, oder solche die nicht auf andere Leute gehen. Hingegen alle Verbindlichkeiten gegen unsern Näch-

(*) obligatio naturalis est vel absoluta vel relativa.

Nächsten sind sich auf andere beziehende Verbindlichkeiten (*).

ad §. 156.

n. 1. Das, wozu jemand verbunden ist, heist, in Absicht auf ihn, eine Schuldigkeit (debitum). Er ist aber verbunden, entweder volkommen, oder unvolkommen (§. 153. Erl.). Daher ist die Schuldigkeit entweder eine volkomne oder unvolkomne (**). Wenn ich innerlich verbunden bin, meinem Freunde Geld zu lehnen, so ist diese Handlung eine innere oder unvolkomne Schuldigkeit. Hingegen bin ich volkommen verbunden, Cajus das Geld zu bezahlen, was ich von ihm geborget habe, und also findet hier eine volkomne Schuldigkeit stat. Oefters im gemeinen Leben, und beständig in der Rechtsgelahrheit nimt man das Wort Schuldigkeit (debitum) in einem engern Verstande, daß man dadurch nur eine volkomne Schuldigkeit verstehet. Der Redegebrauch der Rechtsgelahrten ist, in diesem Stük, mehr als zu bekant. Ich wil also nur von dem gemeinen Redegebrauch ein Beispiel anfüren. Wenn gleich ein guter Freund ein unvolkomnes Recht hat, von dem Sempronius Geld zu borgen, und er diesem seine innere Verbindlichkeit zu Gemüte füret, so antwortet er, es sei doch keine Schuldigkeit, oder es sei doch kein Mus (***). Allein man spricht auch, es sei

(*) Man vergleiche hiermit §. 95. am Ende.

(**) debitum est vel perfectum vel imperfectum.

(***) Daher nent man alles, wozu man nicht volkommen äuserlich verbunden ist, indebitum.

unsre Schuldigkeit, Got zu lieben und zu fürchten, unser Leben zu erhalten, und einem guten Freunde Liebesdienste zu erweisen. Aus dieser Ursache kan man schon das Wort Schuldigkeit mit dem Herrn Verfaßer im weitern Verstande nehmen, und es als ein viel deutiges Wort ansehen, so auser den beiden angefürten Bedeutungen noch eine ganz enge Bedeutung hat, welche in der Lehre vom Gläubiger und Schuldner vorkomt (*).

n. 2. Eine unvolkomne Schuldigkeit nent der Herr Verfaßer eine solche, wozu man nur unvolkomner weise verbunden (n. 1.) Weil er nun keine Verbindlichkeit eine unvolkomne nennet, die sich nicht auf andere Menschen beziehet (§. 153. Erl.), so mus er behaupten, daß auch keine unvolkomne Schuldigkeit anders, als in Absicht auf andere Leute, stat findet. Man kan also nicht eine jede Schuldigkeit in eine volkomne und unvolkomne eintheilen.

n. 3. Dasjenige, zu dessen Unterlaßung jemand verbunden ist, heist, in Absicht auf ihn, unerlaubt (*illicitum*). Diese seine Verbindlichkeit ist entweder eine volkomne oder eine unvolkomne (§. 153.). Daher ist das unerlaubte auch entweder **volkommen** oder **unvolkommen ein solches** (**). Man ist z. E. volkommen

(*) Siehe Köhler l. c. §. 1326. 1620. Gundling l. c. Cap. II. §. 9.

(**) illicitum est vel perfectum vel imperfectum tale.

kommen verbunden, nicht zu stehlen. Daher ist das Stehlen eine volkommen unerlaubte Sache. Man ist aber nur unvolkommen verbunden, nicht nach dem allerstrengsten Rechte mit einem armen Schuldner zu verfaren. Folglich ist ein solches Verfaren eine unvolkommen unerlaubte Sache. Es fragt sich, ob die Ubertretung der Pflichten gegen Got, und gegen uns selbst, eine volkommen oder unvolkommen unerlaubte Handlung sei? Keines von beiden. Man kan also nicht das unerlaubte überhaupt in ein volkomnes und unvolkomnes eintheilen, denn diese Eintheilung beziehet sich nur auf dasjenige, was in Absicht auf andere Menschen unerlaubt ist. Wenn man aber, in Absicht auf die innere und äusere Verbindlichkeit, das unerlaubte in ein inneres und äuseres eintheilet, so sind alle Ubertretungen der Pflichten gegen Got und uns selbst innerlich unerlaubt.

n. 4. **Erlaubt** (permissum s. licitum) heist dasjenige, was weder befohlen oder verboten ist (§ 121.). Wo dieses stat findet, spricht man, daß ein zulaßendes Gesez anzutreffen sei (§. 121. Zus. und Anm. Erl.). Daher kan man sagen, daß etwas erlaubt, wo ein zulaßendes Gesez stat findet. Diese Begriffe des Herrn Verfaßers kan man in folgende Tabelle bringen:

Eine freie Handlung

- beziehet sich entweder auf die Geseze,
  - Diese sind
    - entweder Gebote
      - eine Schuldigkeit (debitum)
        - l. imperfecte
        - l. perfecte tale.
    - oder Verbote.
      - eine unerlaubte Handlung (illicitum).
        - l. imperfecte
        - l. perfecte tale.
- oder nicht.
  - eine unerlaubte Handlung (licitum s. permissum). Siehe §. 121. Erl.

Hieraus ist klar, daß erlaubt und unerlaubt (licitum & illicitum) keine einander schnurstraks entgegengesezte Begriffe sind, indem zwischen ihnen ein dritter Fal stat findet, nämlich das Befohlne oder die Schuldigkeit. Diese kan man weder erlaubt noch unerlaubt nennen. Der Herr Verfaßer kan also nicht sagen, daß es erlaubt sei, Got zu lieben und zu fürchten, die Pflichten gegen uns selbst und unsern Nächsten zu beobachten, insofern man auf die natürliche Geseze siehet. Er sagt aber auch nicht, daß es unerlaubt sei. Er spricht, es sei eine Schuldigkeit. Nimt man das Naturrecht in seinem ganzen Umfange, so gibt es hier keine einzelne Handlungen, die erlaubt wären, indem sie entweder befolen oder verboten sind. Siehet man aber auf ein gewißes forum des Naturrechts, als das äusere, so sind alle freie Handlungen, sie mögen gut oder böse sein, die sich auf Got und uns selbst beziehen, und die auf unsre unvolkomne Verbindlichkeit gegen den Nächsten gehen, erlaubte,

erlaubte, das ist, weder befohlne noch verbotene Handlungen. Siehe §. 121. Erl.

Zusaz.

Was weder befohlen noch verboten ist, kan weder gerecht noch ungerecht genent werden (§. 155. 153. 98.). Daher ist das erlaubte weder gerecht noch ungerecht zu nennen.

Anmerkung. (a)

n. 1. Es werden hier zwo Stellen angefüret: α) L. 28. ff. §. 8. Der Herr Verfaßer füret hier nicht den Titul in den ff. an, wo man dieses Gesez finden sol. Wir haben keinen andern Grund zu raten, was es für ein Titul sei, als daß das Wort licere darin vorkomt, und es gibt eine gar ungeheure Menge von Gesezen, darin das Wort licere zu finden. Er spricht von diesem Geseze: *Licere* sumitur pro eo, quod non impeditur; non si leges permittant, sed si leges non prohibeant. Er wil dadurch sagen, daß licitum hier in einem andern Verstande, als von ihm, genommen wird. Nämlich alles, was nicht verboten, folglich auch das Befohlne, wird, in diesem Geseze, erlaubt genent. So nimt der Herr Verfaßer das Wort nicht, indem er nur das ein licitum nennet, was das Gesez weder verbietet noch befiehlet, i. e. quod lex permittit. Hierin gehet aber der Herr Prof. Baumgarten in seiner Metaphysik, nebst vielen andern, von dem Hrn. Verfaßer ab. Meiner Einsicht nach, könte man das, was der Herr Verfaßer ein permissum

missum nent, zugelassen nennen, und es mit ihm durch dasjenige erklären, was weder verboten noch befolen ist. Hingegen das licitum könte man erlaubt nennen, und alles dasjenige dahin rechnen, was nicht verboten wäre. Folglich gehöret zum licito a) alles, was befolen ist, b) alles, was weder befolen noch verboten ist. β) Die Stelle aus dem Grotius de I. B. & P. Lib. 3. cap. 4. §. 2. lautet folgendergestalt. a) Interdum *licere* dicitur id, quod rectum ex omni parte piumque est, etiam si forte aliud quid fieri possit laudabilius, quale est illud Paulli apostoli, 1 Cor. VI, 12. conf. L. I. §. licet. ff. de peric. & com. rei vend. b) alias *licere* dicitur, non quod salva pietate & officiorum regulis fieri potest, sed quod apud homines pœnæ non subjacet. Sic apud populos multos scortari licet &c. Est autem hæc vocis *licere* significatio minus propria. . . . Eoque sensu sæpe opponi videmus, quod licet & quod oportet. . . . Hinc *Cicero* ipse oratione pro Balbo: Est enim aliquid, quod non oporteat, etiamsi licet &c. coll. l. c. c. 10. §. 1. n. 1. wo Grotius spricht: Testatus sum, juris esse aut *licere* multa dici, eo quod impune fiant &c. γ) Wir haben versprochen, von den LL. permissivis zu handeln. Allein, weil wir schon oben bewiesen, daß sie keine Geseze im eigentlichen Verstande sind, so brauchen wir nicht, hier gar zu weitläuftig zu sein. So viel hat seine Richtigkeit, daß die LL. permissivæ uns eine Befugnis geben. Allein dieses scheinet noch nicht hinlänglich zu sein, sie Geseze im eigentlichen

Verstan-

Verstande zu nennen, weil sie uns nicht verbinden, vielmehr so als anders zu handeln (*).

ad §. 157.

n. 1. Dasjenige geziemet einem Dinge (ens decet), was mit dem übereinstimt, so in ihm und seinem äusern Zustande vorhanden ist, oder was mit seinem innern und äusern Zustande übereinkomt. Diese Redensart wird hier in einem weiten Verstande genommen, und kan sowohl von freien als andern Wesen gebraucht werden. Was einem freien Wesen geziemet, wird anständig oder **wohlanständig** (decorum), und das Gegentheil davon **unanständig** (indecorum) genent. Z. E. Ein Lehrer der praktischen Weltweisheit und des Naturrechts berauschet sich, und schläft auf der Strase den Rausch aus, tanzet nakkigt auf den Markt herum, schimpft auf seine Gegner, wie ein Fischerweib. Alle solche Handlungen widersprechen der Volkommenheit seines innern Zustandes, reimen sich auch nicht mit seinem Amte und übrigen äusern Verhältnißen. Folglich sind sie unanständig. Hingegen, wenn er nüchtern und mäsig lebt, füret sich seinem Stande gemäs auf, und begegnet seinen Gegnern mit der Höflichkeit und Bescheidenheit, mit der sie seine Säze bestreiten, so spricht man, daß seine Handlungen wohlanständig seind. Das **wohlanständige** und **unanständige** hat entweder einen

(*) Siehe des scharfsinnigen und gelehrten Herrn Prof. Schierschmidts I. N. & G. §. 46-48.

nen Grund in der Sache selbst, das heist, verdienet, um der Natur der Handlung und des handelnden Dings selbst, diesen Nahmen, oder hängt blos von der Meinung der Menschen ab. Im ersten Falle wird es natürlich, und im andern wilkührlich genent. Hieraus ist klar, daß so wohl das anständige, als auch das unanständige in ein natürliches und wilkührliches eingetheilet werden kan. Die verschiedene Auffürung des Lehrers der praktischen Weltweisheit, so ich vorhin anfürete, gibt ein Beispiel von dem natürlichen Wohl- und Ubelstande ab. Was das wilkührliche anständige und unanständige betrift, davon gibts bei allen Völkern Beispiele genug, und so wie ihr Geschmak verschieden ist, so ist auch der Wohl- und Ubelstand verschieden. Hiervon redet der berühmte und sinreiche Freiherr von Holberg an verschiedenen Orten in seinen moralischen Gedanken. Z. E. im 2ten Theile, S. 411. ꝛc. spricht er: Es ist dem Gebrauch und der Gewohnheit gewißer Nationen nicht gemäs, seidene Stoffe zu tragen, und mit langen Kleidern zu gehen, welche über die Füße reichen; und daher wird auch diese Tracht bei ihnen für etwas unanständiges gehalten. Unter andern Künsten und Wissenschaften, welche bei den Lacedämoniern nicht geachtet wurden, war auch die Musik, welche doch die übrige Griechen für eine vortrefliche Wißenschaft hielten . . . Es stehet blos bei der hohen Obrigkeit, zu verordnen, was in gleichgültigen Dingen für wohlanständig oder unanständig gehalten werden sol . . . Daher sagt

man

man auch, daß in gleichgültigen Dingen nichts unanständig sei, als was verboten ist. Nihil est turpe, nisi per impositionem. Allein, alles was neu und ungewöhnlich ist, wird angesehen, als ob es der natürlichen Anständigkeit zuwider wäre; da doch viele Dinge, welche natürlich zu sein scheinen, ihren Grund blos in der Mode und der Gewohnheit haben. Als man in Dännemark damit umging, daß die Geistlichen ihre Bärte abschaffen solten: so glaubten die gemeinen Leute, daß solches beides mit der Religion und der Sitlichkeit nicht bestehen könte; nachdem es aber einmal eingefüret worden, so hat man nicht nur an Predigern, sondern auch so gar an Bischöffen glatte Bakken und ein glattes Kin, ohne Aergernis sehen können (*). Wir nennen alles, was ungewöhnlich

(*) Man vergleiche hiermit des dritten Buchs vier und funfzigstes Epigramma, so in seinen moral. Gedanken S. 654. stehet, worin er einen guten Freund rathet, seinen Bart abscheren zu lassen. Es lautet folgendergestalt:

Cur dubitas hirtam tibi falce recidere barbam,
Quum cernis barbam de posuisse viros.
Cur vis rideri, cur vis? dicant inimici:
Solus alit barbam, ne videatur homo.
At mores priscos senibus servare decorem,
Atque ornare viros hispida menta putas:
Ignoras fœde, quid fœdum, quidve decorum;
Fœdum, urbis ritus, PAPILE, *nolle sequi.*
Haud raro stultum est, imitari tempora prisca;
Quod decuit quondam, ridiculum est hodie.
Olim barba senem decuit, sed tempore nostro
Hircos, non homines, hispida barba decet, &c.

lich ist, unanständig; ob es gleich an sich selbst gleichgültig, und zuweilen auch nüzlich ist. Hingegen sehen wir oft selbst die Laster als etwas unanständiges an, wenn sie nur in der Mode, und durchgängig gewöhnlich sind . . . Lobo erzehlet in seiner abyßinischen Reise, es sei in einem gewißen Lande in Africa Mode, daß fremde Gesandten, bei ihrer ersten öffentlichen Audienz, von den anwesenden königlichen Hofbedienten, zum Zeichen der Höflichkeit geprügelt würden. Dergleichen würde, an unsern europäischen Höfen, nicht als eine Höflichkeit aufgenommen werden . . . Ein Holländer beschuldiget andere Nationen der Unreinlichkeit, weil sie den Speichel, in ihren Zimmern, auf die Erde auswerfen; andere Völker hingegen halten es für weit unanständiger und unreinlicher, wenn man den Tisch mit Speitöpfen besezt hat. Wenn wir sehen, daß sich gewiße Leute, ohne ein Schnupftuch zu gebrauchen, mit den Fingern die Nase schneuzen: so nennen wir sie Schweine. Ein Volk hingegen, das nichts von Schnupftüchern weis, würde uns vermuthlich eben so sehr tadeln, wenn es sähe, daß wir dergleichen Unreinigkeit in leinene Tücher samleten, und in unsern Taschen verwahreten. Einem Frauenzimmer in Spanien einen Kus anzubieten, ist eben so viel, als ihre Jungferschaft und Keuschheit verlezen; allein was die Spanier Unkeuschheit nennen, das heist bei den Engländern und Franzosen ein freundlicher Grus . . . . Man erzehlet, daß sonst bei den Arabern nichts schimpflicher gewesen,

als

als in Geselschaft einen Wind streichen zu lassen, und daß man so gar die Jahrzahl von einer so merkwürdigen Begebenheit angerechnet. Eben dieses wird in Japan noch heutiges Tages vor etwas weit schimpflichers angesehen, als die abscheulichste Übelthat; und die Historie bezeuget, daß, als einst einer Jungfer, am Hofe des Kaisers, dergleichen entfaren, dieselbe sogleich aus der Feuerpfanne, die sie eben in der Hand hatte, eine glüende Kohle genommen, und solche hinunter geschlukt habe, indem sie sich geschämet, nach einem solchen Zufalle länger zu leben u. s. w. „ (*).

n. 2. Wenn es ein Wort gibt, so vieldeutig ist, so ist gewis das decorum ein solches. α) Ephraim Gerhard (**) behauptet, daß das justum und decorum nur die äuserliche Ruhe zum Zwekke haben. β) Der Herr Hofr. Glafey behauptet, daß die wohlanständige Sitten, so fern selbige aus der Tugend herfliesen, und sich auf die innere Beschaffenheit des Willens beziehen, zur Sittenlehre, so fern aber selbige bei andern Menschen Gunst oder Ungunst gegen uns erwekken, und uns Schaden oder Vortheil bringen, zu denen Pflichten gegen uns selbst, und endlich, sofern die Vernachläßigung der Wohlanständigkeit andere beleidigen, oder auch die Beobachtung

(*) Siehe auch des zweiten Buchs 96stes Epigramma S. 503. seiner moral. Gedanken.
(**) in delineat. juris natural.

achtung derselben andern angenehm und gefällig zu sein pflegt, zu denen Pflichten der Gemächlichkeit oder Gefälligkeit gerechnet werden (*). γ) Andere halten die Pflichten der Höflichkeit (officia humanitatis) und das decorum für völlig einerlei, welche deswegen von Glafey getadelt werden. (**). Wer Lust hat, ein mehreres hiervon zu lesen, der schlage das III. Cap. in dem dritten Theile der Historie der Gelahrheit des berühmten Stolles nach, welches ganze Capitel von der Lehre des Wohlstandes, und den mehresten Schriftstellern in dieser Materie, handelt (***). δ) Der Herr Verfaßer schränket den Wohl- und Ubelstand hauptsächlich auf die Pflichten gegen uns selbst ein, und er bringt seine Begriffe auch auf folgende Art heraus: Wenn man seiner Verbindlichkeit gemäs handelt, so handelt man

entweder der unbedingten — Das Wohlanständige.

oder der sich auf andere beziehenden Verbindlichkeit gemäs.

entw. der volkommenen — Gerecht.

oder der unvolkommenen — Billig.

Man

(*) Ich habe mich seiner eigenen Worte bedienet, welche l. c. p. 675. zu finden sind.

(**) l. c. p. 677. Diejenige NB. irren also sehr, welche behaupten, daß Glafey davor hält, daß die officia humanitatis und das decorum einerlei wären.

(***) Siehe auch Glafey l. c. p. 241. 677 - 683.

Man seze, daß einer wider seine Verbindlichkeit handelt, so handelt er

entweder der unbedingten (obligationi absolutæ) § 155. Zus. II.
Das unanständige.

oder der sich auf andere beziehenden Verbindlichkeit zuwider.

entw. der volkomnen — ungerecht.

oder der unvolkomnen — unbillig.

Ich sehe aber nicht ein, mit welchem Grunde der Herr Verfaßer das wohlanständige und unanständige auf die Pflichten gegen uns selbst einschränken wil. Mir gefält, in diesem Stükke, viel beßer die Lehre des Herrn Prof. Baumgartens von dem anständigen. Dieser scharfsinnige Gelehrte spricht in seiner philosophischen Sittenlehre §. 380. S. 208. *Decorum latius sumtum* est complexus officiorum internorum erga alios. *Decorum strictius sumtum* est complexus actionum & omissionum minorum, quæ singulæ leviorem voluptatem in aliis producunt sensitivam in conversatione, simul tamen sumtæ plurimum ad ejus jucunditatem conferunt, ita, ut opposita illarum hominem sæpe pluribus reddant intolerabilem. Habitus decorum strictius dictum observandi dicitur *decentia*.

n. 3. Wider die Erklärung des Herrn Verfassers vom wohlanständigen, die in dem Absaze selbst stehet, kan man auch einen Einwurf machen. Gesezt, daß ein Mensch ein liederliches Gemüth besizt, und in üblen Rufe stehet. Ge-

sezt, daß seine äusere Handlungen mit diesen seinem innern und äusern Zustand übereinstimmen. Nun scheinet dieser Mensch, nach der Erklärung des Herrn Verfaßers, die Wohlanständigkeit vortreflich zu beobachten, welches doch nicht gesagt werden kan. Ich weis es, daß der Herr Verfaßer antworten wird, daß seine äusere Handlungen nicht mit seinem Wesen und wesentlichen Absichten übereinstimmen, welches er, vermöge seiner Erklärung, fodert (*). Alleine, weil diese Bestimmung nicht deutlich aus seiner Erklärung des Wohlanständigen erhellet, so thut man besser, wenn man, dem Sinne des Herrn Verfaßers gemäs, das wohlanständige darin sezet, daß eine Realität mit dem innern und äusern Zustande eines freien Wesens, als eines solchen, übereinstimt.

I. Zusaz.

Das wohlanständige stimt mit dem Wesen und dem äusern Zustande eines Dings überein (n. 1.). Wo eine solche Ubereinstimmung ist, da ist eine Volkommenheit vorhanden (§. 13.). Folglich bringt das wohlanständige eine Volkommenheit hervor. Das unanständige widerspricht dem innern und äusern Zustande eines Dings (n. 1.). Folglich ist hier eine Nichtübereinstimmung mehrerer Dinge, die mit einander verbunden (§. 13.). Daher bringt das unanständ-

(*) Er wil sagen, daß es aus seiner Erklärung geschlossen werden kan, indem er fodert, daß die Handlungen mit demjenigen überein kommen sollen, was in dem ente (qua tali) vorhanden.

anständige eine Unvolkommenheit hervor (§. 13.). Folglich sind alle wohlanständige Handlungen sitlich gut, und alle unanständige sitlich böse (§. 15. 54. 157.). Dem natürlichen Wohl- und Ubelstande komt eine innere Sitlichkeit, dem wilkührlichen aber eine äusere Sitlichkeit zu (§. 65. 68.).

II. Zusaz.

n. 1. **Alle Handlungen, die wohlanständig sind, kommen mit den Gesezen überein.** Denn alle wohlanständige Handlungen sind freie Handlungen, die eine Volkommenheit zum Zwekke haben (Zus. 1.). Alle solche freie Handlungen kommen mit den Gesezen überein (§. 106.). Folglich kommen alle wohlanständige Handlungen mit den Gesezen überein. **Die unanständige Handlungen** aber bringen eine Unvolkommenheit hervor (Zus. 1). **Daher widersprechen sie denen Gesezen** (§. 106.).

n. 2. Der Herr Verfaßer kehret diese beide Säze schlechthin um. 1) **Alle Handlungen, die mit den Gesezen übereinkommen, sind wohlanständig.** Er schliest hier auf folgende Art:

Wenn alle Handlungen, die mit den Gesezen übereinkommen, eine Volkommenheit hervorbringen, so folgt, daß sie wohlanständig seind.

Nun ist das erste wahr (§. 106.)

Folglich auch das lezte.

Die Folge des Obersazes wird daher bewiesen, weil die wohlanständige Handlungen eine Volkommenheit hervorbringen. Allein

diese Folge ist schlecht. Ubrigens gebe ich die Wahrheit des Sazes selbst zu, wenn man den Begrif des Herrn Verfaßers von dem wohlanständigen annimt. Denn alle freie Handlungen, die mit den Gesezen übereinkommen, bringen in dem handelnden Wesen eine Volkommenheit hervor. (§. 106.). Folglich stimmen sie mit seinem innern und äusern reellen Zustande überein (§. 13.), und sind also, nach des Herrn Verfaßers Erklärung, wohlanständige Handlungen. 2) Alle Handlungen, die den Gesezen widersprechen, sind unanständig. Dieses mus man nicht mit dem Herrn Verfaßer daher beweisen, weil die Handlungen, die den Gesezen widersprechen, und die unanständigen, in dem dritten Stükke, übereinkommen, daß sie alle beide eine Unvolkommenheit hervorbringen (Zus. 1. und §. 106.). Denn so darf man nicht, nach der Vernunftlehre, schliesen. Man mus deswegen den Beweis vielmehr so füren: Alle freie Handlungen, die den Gesezen widersprechen, bringen in den handelnden Dinge eine Unvolkommenheit hervor (§. 106.). Folglich widersprechen sie seinem innern und äusern reellen Zustande (§. 13.), und sind also unanständig. Man siehet hieraus ein, in welchem weiten Verstande der Herr Verfaßer das anständige und unanständige nimt, und daß diese seine Lehre nicht mit denen Begriffen davon übereinkomt, die wir n. 2. lit. δ. so angefüret, wie er sie, in seinen Vorlesungen, vorgetragen.

ad §. 158.

n. 1. Wenn jemand, insofern er handelt, seiner Verbindlichkeit gemäs handelt, so wird er ehrlich (honestus) genent. Insofern aber jemand seiner Verbindlichkeit zuwider handelt, heist er nicht-ehrlich (inhonestus). Ein ehrlicher Man handelt seiner Verbindlichkeit gemäs.

Diese ist

entweder eine innere	oder eine äusere.
ein innerlich ehrlicher Man (interne honestus).	ein äuserlich ehrlicher Man (externe honestus).

Ein nicht ehrlicher Man handelt seiner Verbindlichkeit zuwider

entweder der innern	oder der äusern.
nicht innerlich ehrlich.	nicht äuserlich ehrlich.

Diese Worte: ehrlich oder honet und nicht-ehrlich oder malhonet sind ungemein zweideutig. α) Einige sagen, mit Ikstat in seinem Naturrechte, daß ein honeter Man ein solcher wäre, der eine Fertigkeit hätte, die Geseze der Liebe und Geselligkeit zu erfüllen. Allein man kan zwar sagen, daß ein jeder, der eine solche Fertigkeit besizt, ein honeter Man sei, aber nicht umgekehrt, daß ein jeder honeter Man eine Fertigkeit besizt, die Pflichten der Liebe und Geselligkeit zu erfüllen, indem ein jeder, der die natürlichen Zwangsgeseze beobachtet, und seiner volkomnen Verbindlichkeit ein Gnüge thut, den Nahmen eines honeten Mans verdienet. Der

Saz des Herrn Jkstats ist also nicht allein keine logische Erklärung, sondern nicht einmal ein algemeiner wahrer Saz. β) Der Herr Prof. Schierschmidt in seinem Natur- und Völkerrecht nennet den Zusammenbegrif der natürlichen Pflichten gegen uns selbst das honestum naturale, und er hat darin verschiedene Vorgänger. Allein, nach diesem Begriffe können wir auch nicht einem jeden gerechten Man honet nennen, und dieses scheinet nicht in dem Naturrecht gegründet zu sein. γ) Der Herr Prof. Simonetti in seiner Abhandlung vom ehrlichen Manne gehet noch weiter, und fodert, daß ein ehrlicher Man überhaupt, sowohl innerlich als äuserlich tugendhaft sein mus. Aber so sehr dürfen wir nicht den Begrif im Naturrecht einschränken.

n. 2. Aus seinem Begrif von dem honeten und nicht honeten schliest der Herr Verfaßer zweierlei: α) Ein jeder, so dem Geseze gehorsamet, ist honet, und β) ein jeder, so das Gesez übertrit, ist nicht honet. Den ersten Saz beweiset er daher, weil derjenige, so dem Geseze gehorsamet, demselben, und also auch seiner Verbindlichkeit, gemäs handelt (§. 108. 98.). Den andern Saz leitet er daher, weil derjenige, so das Gesez übertrit, ihm, und also auch seiner Verbindlichkeit, zuwider handelt. Es fragt sich, ob man diese beiden Säze schlechthin umkehren, und sagen kan, α) ein jeder honeter Man gehorsamet dem Geseze, und β) ein jeder, der nicht honet ist, übertrit das Gesez? Was den zweeten

ten Saz betrift, so findet hier kein Zweifel stat. Allein der erste Saz ist mehrerer Schwierigkeit unterworfen. Man mus hier so schliesen: Ein honeter Man handelt seiner Verbindlichkeit gemäs (n. 1.). Folglich handelt er dem Geseze gemäs (§. 98.). Folglich beobachtet er das Gesez (§. 108. Erl.). Folglich gehorsamet er demselben (§. 108.). Kan man aber wohl so schliesen: Ein jeder, so das Gesez beobachtet, gehorsamet demselben? Heist dieses nicht von einem Geschlechte, auf eine bestimte Art, los zu schliesen? (§. 108. Erl.). So viel ist gewis: **Ein jeder honeter Man beobachtet das Gesez.**

Zusaz.

n. 1. **Das gerechte (justum) ist von dem erlaubten unterschieden.** Denn das gerechte entspringt aus einer Verbindlichkeit (§. 155. 152.) und ist also befolen (§. 99.). Das erlaubte aber (licitum) ist, nach dem Begrif des Herrn Verfaßers, weder befolen, noch verboten (§. 156.). Nent man aber alles, was nicht verboten ist, erlaubt (licitum) §. 156. Erl., so ist alles, was gerecht ist, erlaubt, und denn bestehet der Unterschied darin, daß das erlaubte weiter, als das gerechte gehet, indem jenes sich auch auf dasjenige, was weder befolen noch verboten ist, erstrekt (§. 156. Erl.) (*).

(*) Siehe Stryk de jure liciti & non honesti.

n. 2. Das gerechte ist von dem wohlanständigen unterschieden. Denn das gerechte gehet nur auf unsere volkomne Verbindlichkeit (§. 155. Zus. 1.). Das wohlanständige aber hat auch mit unsrer innern Verbindlichkeit, und nach des Herrn Verfaßers Lehre, in seinen Vorlesungen, mit der gegen uns selbst zu beobachtenden Verbindlichkeit zu thun (§. 157. Erl.).

n. 3. Das gerechte ist auch von dem honeten unterschieden, indem jenes auf die volkomne Verbindlichkeit, die es aber sowohl auf die volkomne als unvolkomne gehet. Ein jeder gerechter Man ist äuserlich honet, und ein jeder honeter Man ist gerecht (*).

ad §. 159.

n. 1. Das Gesez ist, in Absicht auf uns, eine Regel, wornach wir unsere einzurichten verbunden sind (§. 98.).

Die Verbindlichkeit ist

entweder eine volkomne	oder eine unvolkomne (§. 153.)
ein volkomnes oder Zwangsgesez (Lex perfecta s. necessitatis).	ein unvolkomnes oder Höflichkeitsgesez (Lex imperfecta s. humanitatis).

Weil so wohl die volkomne als unvolkomne Verbindlichkeit sich auf andere Leute beziehet (§. 153.), so erhellet, daß auch sowohl das volkomne als auch das unvolkomne Gesez mit solchen

(*) Siehe *Thomasii* fundam. I. N. & G. L. 1. c. 5.

chen Pflichten zu thun habe, die wir andern Leuten schuldig sind. Die Geseze also, welche uns die Pflichten gegen Got und uns selbst vorschreiben, können weder volkomne Zwangsgeseze, noch unvolkomne oder Höflichkeitsgeseze genent werden. Hieraus ist klar, daß die innere Geseze (leges internæ), die eine innere Verbindlichkeit in sich faßen, weiter, als die unvolkomnen Geseze, gehen (§. 153. Erl.). Die äusern Geseze aber und die volkomnen sind einerlei (§. 153. Erl.). Man siehet hieraus ferner ein, daß der Herr Verfaßer hier die leges humanitatis beßer, als es §. 44. pr. geschehen ist, erkläret, indem jene Erklärung zu weit geraten ist.

n. 2. Die volkomnen Geseze, heists, machen das *forum externum*, und die unvolkomnen das *forum internum* aus. Der erste Saz hat seine Richtigkeit. Aber die andere Erklärung ist falsch und zu enge, indem das forum internum nicht blos die unvolkomnen Geseze, sondern alle innere Geseze unter sich begreift (n. 1.). Nach des Herrn Verfaßers Lehre gehören nur die officia humanitatis gegen andere Leute zum foro interno, da doch alle Lehrer des Naturrechts hieher auch die Pflichten, gegen Got und gegen uns selbst, rechnen. Das forum internum wird auch sonst forum conscientiæ und forum poli, und das forum externum, forum soli genent (*).

I. Zusaz.

(*) Der Herr Prof. Meier in seinen Vorlesungen über Köhler

I. Zusaz.

Hier kommen 4. Säze vor. *α*) In dem *foro interno* ist derjenige honet, der den Gesezen der Höflichkeit gehorsamet, weil diese zu dem foro interno gehören. Man mus aber nicht glauben, als wenn es gar keine andere honette Leute in dem foro interno gäbe, als solche, die die Pflichten der Höflichkeiten gegen andere ausübeten, indem diejenigen, welche die Pflichten gegen Got und gegen sich selbst beobachten, auch als honete Leute in foro interno anzusehen sind. *β*) Derjenige ist in dem *foro externo* honet, welcher den Zwangsgesezen gehorsamet, indem diese zum foro externo gehören. *γ*) Wer die Geseze der Höflichkeit übertrit, ist nicht

Köhler ist hier auf folgende Art zu Werke gegangen: a) *Forum morale* est status, in quo imputatio certi facti fieri potest. In quo foro non datur lex ad certum factum applicabilis, aut non possibilis cognitio facti, ad illud forum factum non pertinet. b) *Forum soli s. humanum* est status hominis, in quo certas actiones imputare potest. Iam non potest homo interna alterius hominis scrutari. Ej. *forum humanum est* tantum *externum*, i. e. status ille, in quo imputatio facti externi secundum jus externum fieri potest. Huc pertinet illud: *de internis non judicat ecclesia.* c) *Forum internum* est status, in quo imputatio facti interni secundum jus internum fieri potest. Si rationi vel conscientiæ tribuitur hæc imputatio, dicitur *forum rationis* vel *conscientiæ*. d) *Forum poli s. divinum* est 1) omni scientia Dei, omnia imputans. 2) Fora omnia, quatenus a Deo pendent. 3) Fora, quantitate & qualitate objectorum, divino propiora, & hoc sensu *fora interna sunt fora poli.*

nicht honet in *foro interno.* δ) Wer die Zwangsgeseze übertrit, ist nicht honet in *foro externo.* (§. 158.)

II. Zusaz.

n. 1. Ein gerechter Man beobachtet die Zwangsgeseze (§. 155.), und ist also honet in foro externo (Zus. I.). Hieraus kan aber nicht geschlossen werden, daß er die leges humanitatis beobachtet, und also in foro interno honet sei (Zus. I.). Folglich kan man nicht behaupten, daß ein jeder gerechter Man, in foro interno ein ehrlicher und honeter Man sei.

n. 2. Ob man daher, weil einer in foro interno nicht honet ist, schliesen kan, daß er deswegen auch in foro externo nicht honet, oder ungerecht sei, solches wollen wir unten untersuchen. So viel kan man hier bemerken, daß man nicht mit Gewisheit, auf diese Art, schliesen kan.

n. 3. Wer in foro interno honet ist, handelt seiner unvolkomnen Verbindlichkeit gemäs. Folglich thut er der Billigkeit ein Gnüge (§. 155. Zus. I.).

ad §. 160.

Wer so wohl innerlich als äuserlich honet ist, heist ein braver Man (vir bonus). Hieraus können folgende Säze mit leichter Mühe hergeleitet werden: α) Kein ungerechter Man ist ein braver Man (§. 155. Zus. I. §. 159.) β) Kein unbilliger ist ein braver Man (§. 155. Zus. I. §. 158. γ) Nicht ein jeder gerechter ist ein braver Man (§. 159. Zus. II.) u. s. w.

Zusaz.

Zusaz.

Keiner kan also ein braver Man genent werden, der nicht so wohl den volkomnen als auch unvolkomnen Gesezen ein Genüge thut §. 159. Siehe Simonetti Abhandlung vom ehrlichen Manne.

I. Anmerkung.

Hier füret der Herr Verfaßer 2. Stellen an, um den Redegebrauch zu beweisen. 1) Eine Stelle aus dem LUCANUS, lib. 1. die so lautet:

Hi mores, servare modum, finemque tenere,
Naturamque sequi, patriæque impendere vitam,
Nec sibi, sed tibi genitum se credere mundo &c.
Iustitiæ cultor, rigidi servator honesti,
In commune *bonus.*

2) Die andere Stelle lautet aus dem Horaz, Lib. 1. epist. 16. folgender Gestalt:

Vir bonus est quis?
Qui consulta Patrum, qui leges, juraque servat.

ad §. 161.

n. 1. In einer jeden freien Handlung überhaupt, heists, mus man 2lei unterscheiden. 1) Die Bestimmung der Seele, vermöge welcher wir handeln (impulsus animi). 2) Die äusere That, welche in die Sinne fält. Z. E. Ich schreibe. Zu dieser Handlung habe ich mich erst bestimmen müßen. Dieses ist die erste Veränderung, worauf wir Achtung geben. Zweitens entstehen hiedurch verschiedene Veränderungen und Bewegungen meines Körpers und der Körperwelt

perwelt, die in die Sinne fallen. Hierauf müßen wir ebenfals acht geben.

n. 2. Wer also die Gröse der Sitlichkeit der freien Handlungen bestimmen wil der mus den vorhin angeführten doppelten Charakter einer freien Handlung in Erwegung ziehen.

n. 3. Wir haben hier 2lei zu bemerken. α) Ists nicht wahr, was der Herr Verfaßer ganz algemein von einer jeden freien Handlung überhaupt behauptet, daß ein äuserliches Werk (opus externum) dabei wahrzunehmen sei, so in die Sinne fält. Dieses gilt nicht von den innerlichen, sondern nur von den äuserlichen freien Handlungen. β) Der Herr Verfaßer spricht in seinem Buche, daß derjenige, so die Gröse der Sitlichkeit der Handlungen herausbringen wil, den erwehnten doppelten Charakter einer Handlung überhaupt in Erwehnung ziehen mus. Allein dieses ist eine unvolkomne Auflösung seiner Aufgabe. Daher mus man den Saz so ausdrukken, wie ich ihn n. 2. vorgetragen habe.

ad §. 162.

n. 1. Die Gröse der Sitlichkeit der Handlungen hängt von der Gröse der Freiheit ab, von der sie herkommen. Denn die Sitlichkeit komt den Handlungen zu, insofern sie frei sind (§. 65.) Sie sind aber frei, insofern sie von der Freiheit herkommen (§. 52.) Folglich komt die Sitlichkeit den Handlungen zu, insofern

sofern sie von der Freiheit herkommen. Folglich ist die Sitlichkeit der wirklichen freien Handlungen eine Wirkung der Freiheit und die Freiheit ist ihre wirkende Ursache. Die Wirkung ist beständig ihrer wirkenden Ursache gleich, und ihre Gröse hängt von der Gröse der wirkenden Ursache ab. (Ontol. §. 49.) Folglich hängt die Gröse der Sitlichkeit der Handlungen von der Gröse der Freiheit ab, von welcher sie herstammen.

n. 2. Hierbei ist zu merken. α) Durch die Freiheit verstehet der Herr Verfaßer hier die frei handelnde Kraft oder die Freiheit, das Vermögen eines Geistes, in actu secundo betrachtet, denn die Freiheit in actu primo, als ein bloses Vermögen betrachtet, kan nicht die wirkende Ursache der freien und sitlichen Handlungen genent werden. β) Der Herr Verfaßer behauptet, daß alle sitliche Handlungen freie Handlungen sind, die von der Freiheit, dem Vermögen mit Uberlegung wilkürlich zu handeln, gewirkt werden. Folglich behauptet er, daß alle sitliche Handlungen mit Uberlegung geschehen (§. 52.) welches falsch ist, (§. 65. Erl.) und jezo, in dem Streite mit mir, von ihm selbst geleugnet wird. γ) Nimt man aber meine Begriffe von einer sitlichen und freien Handlung an, und erkläret die Freiheit durch den Wilkühr eines Geistes, so hat der Beweis des Hrn. Verfaßers seine Richtigkeit, und wir geben den Schlussaz zu.

I. Zusaz.

I. Zusaz.

n. 1. Weil die freie handelnde Kraft (libertas in actu secundo) eine Kraft ist, wilkührlicher weise eine Zufällige Handlung, nach algemeiner deutlichen Erkentnis, vorzunehmen (§. 52.) so folgt, daß man, wenn man die Freiheit volständig haben wil, so mus man auf folgende Stükke achtung geben.

1) Die Wilkührlichkeit,
2) Die Zufälligkeit der Handlung,
3) Die algemeine vorläufige deutliche Erkentnis der Handlung.

Dieses ist die 3fache Quelle, woraus die Gröse der Sitlichkeit der Handlungen hergeleitet werden kan.

n. 2. Das dritte Stük, was der Herr Verfaßer zu einer jeden sitlichen Handlung erfodert, komt nur einigen sitlichen Handlungen zu. (§. 65. Erl.) Wenn man also überhaupt von der Sache reden wil, so darf man nicht mehr als eine mögliche algemeine deutliche Erkentnis zu einer sitlichen Handlung erfodern (§. 65. Erl.)

II. Zusaz.

1) Je gröser also die Wilkührlichkeit ist, mit der man frei handelt, 2) je gröser die Zufälligkeit einer freien Handlung ist, und 3) je deutlicher die algemeine Erkentnis ist, die man vorläufig von der freien Handlung gehabt, (*) desto gröser ist die Freiheit, womit

(*) Dieser 3te Saz gilt von einigen sitlichen Handlungen.

womit wir handeln, und folglich desto gröser ist die Sitlichkeit der Handlung.

Anmerkung.

n. 1. Hieraus und aus dem folgenden wird erhellen, warum die Lehrer des Naturrechts, wenn sie von der Sitlichkeit der Handlungen urtheilen sollen, behaupten, daß es nicht darauf ankomt, ob einer gehandelt habe, sondern ob seine Handlung frei gewesen, und ob er hat auf die Art handeln wollen. §. 52.

n. 2. Man mus hier die Begriffe des Herrn Verfaßers von einer freien Handlung wegschmeisen, und den Willen im weitern Verstande nehmen, als er von ihm genommen wird.

ad §. 163.

n. 1. Nun fängt der Herr Verfaßer an, die Gröse der Sitlichkeit der verschiedenen Arten der freien Handlungen zu bestimmen. Er macht den Anfang mit den in etwas gezwungenen und den freiwilligen freien Handlungen, und beweiset, daß diesen eine grösere Sitlichkeit, als jenen, zukomt. Diesem zu Folge erkläret er erst in diesem Absaze, was in etwas, und schlechthin, gezwungene Handlungen bedeuten.

n. 2. Er gehet hier auf folgende Art zu Werke: Wenn man durch eine äusere Gewalt verursacht,

gen. Von andern aber mus es nur heisen: Je möglicher die algemeine deutliche Erkentnis ist, desto freier und sitlicher ist die Handlung.

sacht, daß ein anderer handelt, so zwinget man ihn zu handeln. Eine gezwungene Handlung überhaupt (actio coacta s. invita per violentiam in genere) ist also eine solche, deren Grund in einer äusern Gewalt vorhanden ist. Man wird aber gezwungen

entweder auf eine unwidertreibliche Art	oder zu einer Wahl.
eine schlechthin gezwungene Handlung (actio simpliciter talis, hinc actio invita per violentiam s. coacta stricte sumta).	eine vermischte oder im etwas gezwungene Handlung (actio coacta s. invita per violentiam sec. quid s. actio mixta).

Oben haben wir diese Sache ausführlich erläutert. Hier bemerken wir also nur so viel, daß die Erklärung des Herrn Verfaßers von einer im etwas gezwungenen Handlung zu enge sei. Er erfodert hierzu eine Wahl. Zu einer Wahl erfodert er das Wollen oder Nichtwollen (§. 49.) Das Wollen oder Nichtwollen erkläret er durch eine Begierde oder Verabscheuung aus einer algemeinen deutlichen Erkentnis (§. 35.). Folglich behauptet der Herr Verfasser, daß es gar keine im etwas gezwungene Handlungen gibt, wozu man sich nicht, durch eine algemeine deutliche Erkentnis des Guten und Bösen, bestimt hat, und darin irret er offenbar, indem unstreitig die allermeisten unsrer im etwas gezwungenen Handlungen, durch eine sehr verworrene Erkentnis, bestimt werden. Sol also die Erklärung des Herrn Verfaßers auf eini-

ge Art leidlich werden, so mus man die Wahl, deren darin Erwehnung geschieht, in einem weitern Verstande nehmen, als sie der Herr Verfaßer selbst nimt, und dadurch das Aussuchen überhaupt verstehen. §. 49. Erl.

I. Zusaz.

n. 1. **Alle im etwas gezwungene Handlungen, wie der Herr Verfaßer spricht, haben eine Sitlichkeit.** Denn man trift bei ihnen eine Wahl an. Folglich hängen sie von der Freiheit und dem Willen ab (§. 49. 52.). Folglich sind sie freie und gewolte Handlungen (liberæ & voluntariæ) (§. 52. 55.). Folglich komt ihnen eine Sitlichkeit zu (§. 65.).

n. 2. Ich leugne hier sowohl den Schlussaz als den Beweis. α) Was den Schlussaz betrift, so erhellet aus der Erklärung einer in etwas gezwungenen oder vermischten Handlung, wenn sie richtig sein sol, weiter nichts, als daß sie eine wilkührliche Handlung sein mus (§. 49. Erl.). Weil nun nicht allen wilkührlichen Handlungen überhaupt eine Sitlichkeit zukomt (§. 65.), so kan auch nicht allein im etwas gezwungenen Handlungen eine Sitlichkeit zukommen. Das Vieh wird auch mannigmal im etwas zum handeln gezwungen, seinen Handlungen komt aber deswegen gar keine Sitlichkeit zu. Weil aber alle unsere wilkührliche Handlungen freie Handlungen genent zu werden verdienen (§. 7. Vorb. und §. 52.) so erhellet, **daß alle unsere im etwas gezwungene oder vermischte**

Hand-

Handlungen frei sind, und eine Sitlichkeit haben (§. 65. Erläut.). Wenn der Schlussaz des Herrn Verfaßers auf diese Art gehörig bestimt wird, so geben wir ihn zu. β) Der Beweis des Herrn Verfaßers ist falsch. a) Es ist falsch, daß alle im etwas gezwungene Handlungen eine Wahl in sich faßen, wenn man die Wahl so, wie der Herr Verfaßer, nimt. b) Es ist falsch, daß alle diese Handlungen freie sind, ja nicht einmal alle unsere im etwas gezwungene Handlungen können freie genent werden, wenn man die Lehre des Herrn Verfassers von der Freiheit annimt. c) Es ist falsch, daß alle unsere im etwas gezwungene Handlungen gewolte Handlungen seind, wenn man das Wollen, mit dem Herrn Verfaßer, erkläret. d) Er beweiset daher, daß diese Handlungen vom Willen abhängen, weil sie von der Freiheit abhängen, und dieses beweiset er daher, weil sie eine Wahl voraussezen. Wie folgt aber dieses? Ja, die Wahl faßet ein Wollen oder Nichtwollen in sich. Folglich beweiset er daher, daß die im etwas gezwungene Handlungen vom Willen abhängen, weil sie vom Willen abhängen. Dieses nent man eine Wiederkehr im Beweisen.

n. 3. Wenn der Wille nur im etwas gezwungen wird, so handelt er dennoch frei, und verdienet also noch den Nahmen eines freien Willens. Daher hat man von dem voluntate NB. *secundum quid coacta* die Regel gemacht: Voluntas coacta etiam voluntas est.

II. Zusaz.

Die schlechthin gezwungene Handlungen sind keine selbstthätige, geschweige denn wilkührliche Handlungen (§. 44.). Folglich sind sie weder freie noch sitliche Handlungen zu nennen. §. 52. 70. Erl.

Anmerkung.

Der Herr Verfaßer verlanget, daß man auf die Handlungen acht geben sol, die man aus Furcht vornimt, um ein gröseres Ubel zu verhüten. Diese sind als Handlungen anzusehen, die im etwas gezwungen sind. Hieher gehören die Zwangsmittel (media coactiva), welche dazu gebraucht werden, um diejenigen zu Beobachtung ihrer Pflichten zu bewegen, die nicht denselben ein Gnüge thun wollen. Es fragt sich, was man von diesen Zwangsmitteln zu halten habe? Wenn man haben wil, daß einer gewiße Handlungen unterlassen sol, so kan man sie allerdings mit Nuzen brauchen. Aber mit dem Thun verhält es sich ganz anders. Z. E. Dienet die Tortur wohl dazu, daß ein Spizbube die Wahrheit sage? Hierüber ist sehr viel gestritten worden. Einige haben die Torturen gänzlich verworfen. Andere aber suchen sie zu vertheidigen. Unten haben wir Gelegenheit, ausführlich hiervon zu handeln. Hier bemerke man nur so viel, daß bei solchen Handlungen keine rechte Gewisheit zu haben sei. So kan man einem auch nicht wohl trauen, wenn er aus Hofnung, ein groses Gut zu erhalten, redet, daß er die Wahrheit sage.

ad §. 164.

n. 1. Freie Handlungen, deren Grund in gar keinem

nem Zwange anzutreffen, werden freiwillige oder gutwillige Handlungen (actiones plane voluntariæ) genent. Z. E. Wenn eine Jungfer blos aus Liebe, ohne von jemand dazu gezwungen zu sein, eine Mansperson heiratet.

n. 2. Man schmeise die Erklärung des Herrn Verfaßers, von einer freien Handlung, weg, und nehme davor die meinige an, so ist sein Begrif von einer freiwilligen Handlung richtig. Widrigenfals ist er zu enge.

ad §. 165.

n. 1. **Freiwillige Handlungen haben einen grösern Grad der Freiheit, als unsere im etwas gezwungene und vermischte Handlungen.** Denn der Grund von den freiwilligen Handlungen ist in gar keiner äusern Gewalt, sondern lediglich in unserm Belieben und Wilkühr enthalten (§. 164.) Der Grund aber von unsern vermischten Handlungen ist, zum Theil, in einer äusern Gewalt anzutreffen (§. 163.). Folglich komt den freiwilligen Handlungen eine grösere Wilkührlichkeit, als unsern vermischten Handlungen, zu (§. 44.). Je wilkührlicher eine freie Handlung ist, desto gröser ist der Grad der ihr zukommenden Freiheit (§. 162. Zus. II.). Folglich komt den freiwilligen Handlungen ein gröserer Grad der Freiheit, als unsern vermischten Handlungen, zu.

n. 2. Wenn der Herr Verfaßer spricht, daß den freiwilligen Handlungen ein gröserer Grad der

Freiheit zukomt, als denen vermischten Handlungen, so sezt er voraus, daß alle vermischte Handlungen einen gewißen Grad der Freiheit haben, welches falsch ist. Daher mus man den Lehrsaz so ausdrukken, wie wir n. 1. ihn vorgetragen haben.

Zusaz.

Wenn eine Handlung freier ist als die andere, so kömt ihr auch ein gröserer Grad der Sitlichkeit zu, als der andern (§. 162. Zus. II.) Folglich komt den freiwilligen Handlungen ein gröserer Grad der Sitlichkeit zu, als unsern vermischten Handlungen. Z. E. Cajus wird so lange geprügelt, bis er sich entschliest, den Sempronius über den Haufen zu stosen. Er stöst ihn auch über den Haufen. Mävius thut eben eine solche Handlung ohne von jemand dazu gezwungen zu sein. Nun ist die Handlung des leztern sitlicher, als die Handlung des erstern.

ad §. 166.

n. 1. **Die innerlich honete Handlungen haben einen grösern Grad der Sitlichkeit, als die äuserlich honete Handlungen.** Denn α) äuserlich honete Handlungen sind solche, welche mit der volkomnen Verbindlichkeit gegen andere übereinstimmen (§. 159. Zus. I.). Folglich sind es solche Handlungen, zu deren Beobachtung man von einem andern Menschen mit Gewalt, von Rechtswegen, **gezwungen werden** kan. (§. 153.) **Folglich können alle äuserlich honete Handlungen, als in etwas gezwungene Handlungen, angesehen werden.** β) Innerlich

nerlich honete Handlungen aber kommen mit der innern Verbindlichkeit überein. (§. 159. Zus. I.) Folglich sind es solche Handlungen, zu deren Beobachtung man von einem andern Menschen nicht mit Gewalt gezwungen werden darf. (§. 153.) Folglich sind sie als freie Handlungen anzusehen, die, ohne allen Zwang, geschehen. Solche Handlungen werden freiwillige Handlungen genent. (§. 164.) **Daher sind alle innerlich honete Handlungen freiwillige Handlungen.** γ) Freiwillige Handlungen haben einen grösern Grad der Sitlichkeit, als unsere in etwas gezwungene Handlungen. (§. 165.) **Folglich haben die innerlich honete Handlungen einen grösern Grad der Sitlichkeit, als die äuserlich honete Handlungen.** lit. α, β.

n. 2. Der Herr Verfaßer nimt hier, vermöge einer Erdichtung, an, daß alle innerlich honete Handlungen freiwillig, und alle äuserlich honete Handlungen in etwas gezwungen, sind, welche beide Säze nicht algemein wahr sind. Denn α) wenn gleich alle äuserlich honete Handlungen so beschaffen, daß man dazu gezwungen werden kan, so folgt noch nicht daher, daß wir zu allen äuserlich honeten Handlungen **wirklich** gezwungen werden. **Cajus** bezahlt dem **Sempronius** das Geld, was er ihm schuldig, ohne daß dieser oder ein anderer ihn dazu gezwungen hätte. Hier nimt **Cajus** eine äuserlich honete Handlung vor, die dabei freiwillig ist. β) Wenn gleich alle innerlich honete

Handlungen so beschaffen, daß man uns nicht, von Rechtswegen, dazu zwingen kan, so zwinget uns doch mancher unverschämter Mensch dazu, und in sofern gibts auch innerlich honete Handlungen, die dabei in etwas gezwungen sind. Z. E. Cajus wird von dem Sempronius beunruhiget, und hat sich sehr viele Verfolgungen deßelben zu befürchten, wofern er ihm nicht einen Liebesdienst erweiset. Er läst sich also zwingen, diese Liebespflicht auszuüben. Hier hat man eine innerlich honete Handlung, die dabei in etwas gezwungen ist. γ) Wenn man aber eine äusere honete Handlung, blos um der volkomnen Verbindlichkeit willen, weil einem widrigenfals wirkliche Ubel zugefüget werden würden, vornimt, und sie also, in Ansehung des äusern Zwangs, ausübet, alsdenn ist eine jede äuserlich honete Handlung, als eine vermischte Handlung, anzusehen. Z. E. Ich bezahle meinen Gläubiger, weil ich widrigenfals befürchte, ins Gefängnis geschleppet zu werden, oder weil man schon wirklich Zwangsmittel, in dieser Absicht, wider mich brauchet. δ) Wenn man eine innerlich honete Handlung, blos um der innern Verbindlichkeit willen, vornimt, so hats auch seine Richtigkeit, daß eine jede innerlich honete Handlung eine freiwillige Handlung sei. ε) Hieraus siehet man ein, wie der Lehrsaz des Herrn Verfaßers bestimt werden mus, wenn er volkommen wahr sein sol. Er mus nämlich so heisen: **Alle innerlich honete Handlungen, die man blos um seiner innern und unvolkommen Verbindlichkeit willen**

len thut, haben einen grösern Grad der Sitlichkeit, als die äuserlich honete Handlungen, die man, in Ansehung des damit verknüpften Zwangrechts, ausübet.

I. Zusaz.

n. 1. Hier heists: Auf eben die Art kan man beweisen, daß die innerlich nicht honete Handlungen einen grösern Grad der Sitlichkeit, als die äuserlich nicht honete Handlungen, haben. Wir wollen unser Heil versuchen: Man mus aber, nach der Einsicht des Herrn Verfaßers, so schliesen:

Wenn eine innerlich nicht honete Handlung wilkührlicher, als eine äuserlich nicht honete Handlung, ist, so folgt, daß jene freier und sitlicher, als diese, sei.

Nun ist das erste, folglich auch das lezte, wahr.

Die Folge des Obersazes ist offenbar, aber der Untersaz mus bewiesen werden. Der Beweis wird vom Herrn Verfaßer so gefüret:

Wenn man bei einer innerlich nicht honeten Handlung 1) wilkührlich handelt, 2) wilkührlich die Zwangsmittel wegräumet, und dieses nicht bei einer äuserlich nicht honeten Handlung stat findet, so folgt, daß jene wilkührlicher als diese sei.

Nun ist das erste, folglich auch das lezte, wahr,

Die Folge des Obersazes geben wir zu. Was den Untersaz betrift, so hat er 2. Haupttheile. α) Bei einer innerlich nicht honeten Handlung handelt man 1) wilkührlich, 2) räumet man die Zwangsmittel

tel wilkührlich weg. Hier sind wiederum 2) Theile vorhanden: 1) Bei einer innerlich nicht honeten Handlung handelt man wilkührlich. Dieses ist offenbar. (§. 158.) 2) Bei einer innerlich nicht honeten Handlung räumet man die Zwangsmittel wilkührlich weg. Was sind hier vor Zwangsmittel vorhanden? Innerlich nicht honete Handlungen sind solche, die der innern Verbindlichkeit widersprechen (§. 158.) Folglich sind es Handlungen, zu deren Unterlaßung uns kein Mensch mit Gewalt von Rechtswegen hat zwingen können. Folglich sind es Handlungen, bei deren Ausübung wir nicht nothwendig an Zwangsmittel denken. Was brauchen wir denn bei einer jeden innerlich nicht honeten Handlung die Zwangsmittel wegzuräumen? Woher wil also der Herr Verfaßer beweisen, daß man bei allen innerlich nicht honeten Handlungen die Zwangsmittel wilkührlich wegräumet? Was sol dieses heisen? Der Herr Verfaßer wil sagen, daß man, weil man hier mit gar keinen Zwangsmitteln zu thun hat, oder keine Zwangsmittel einem entgegen stehen, eben deswegen wilkührlicher handelt, als wenn Zwangsmittel vorhanden, die uns zum Gegentheil der Handlungen bewegen könten. β) Der andere Haupttheil des Untersazes heist: Bei einer äuserlich nicht honeten Handlung kan man nicht sagen, daß man beides, 1) wilkührlich handelt, und dabei 2) die Zwangsmittel wilkührlich wegräumet. Man handelt zwar wilkührlich, aber man räumet nicht hier die Zwangsmittel wilkührlich weg. Was, wird man sagen, räumet man nicht hier auch die Zwangsmittel wilkührlich weg? Wenn man eine äuserlich nicht honete Handlung vornimt, so han-

delt

delt man ja wider seine volkomne Verbindlichkeit. Folglich achtet man die Zwangsmittel nicht, wodurch man zur Unterlaßung dieser Handlung bestimt werden könte. Folglich räumet man ja hauptsächlich bei einer äuserlich nicht honeten Handlung die Zwangsmittel weg, und wer wird daran zweifeln, daß dieses wilkührlich geschehe?„ Allein, der Herr Verfaßer wil sagen, daß man hier die Zwangsmittel nicht so wilkührlich, als bei einer innerlich nicht honeten Handlung, wegräumet, indem man sich erst selbst überwinden mus, wider die Zwangsmittel zu handeln.

n. 2. Hierbei mache ich folgende Anmerkungen: α) Was den Beweis betrift, den ich mit dem Herrn Verfaßer gefüret habe, so ist er ungemein unzulänglich, und wer weis, wie? verwirret; a) sezet er voraus, daß man zu keinen innerlich nicht honeten Handlungen wirklich gezwungen wird, welches falsch ist, und der Erfarung widerspricht. b) Daß man wilkührlicher handelt, wenn man sich nicht wider Zwangsgründe, als wenn man sich diesen zuwider, bestimmet. Dieses ist ein Saz, der allerdings verdienete, genau bewiesen zu werden. Folglich leugne ich seinen Beweis. β) Ja, ich leugne auch den Schlussaz, daß eine innerlich nicht honete Handlung überhaupt, einen grösern Grad der Sitlichkeit, als eine äuserlich nicht honete Handlung, habe. Ich behaupte vielmehr das Gegentheil, daß eine äuserlich nicht honete Handlung sitlicher, als eine innerlich nicht honete Handlung, sei. Meine Gründe

sind

sind folgende: a) Wer äuserlich nicht honet ist, derselbe ist auch gewis innerlich nicht honet, aber nicht umgekehrt. Folglich faßet das äuserlich nicht honete, das innerlich nicht honete, in sich, aber nicht umgekehrt. Folglich komt dem äuserlich nicht honeten eine grösere Gröse, als dem innerlich nicht honeten, zu. Folglich haben die äuserlich nicht honete Handlungen einen grösern Grad der Freiheit und Sitlichkeit, als die innerlich nicht honete Handlungen. b) Wer äuserlich nicht honet handelt, bestimt sich wider seine innere und äuserliche Verbindlichkeit zugleich. Folglich handelt er wider mehrere Bewegungsgründe, als derjenige, welcher innerlich nicht honet handelt. Je mehrere Bewegungsgründe man zum Gegentheil hat, desto sitlicher ist eine Handlung (§. 175. Zus. V.). Folglich sind die äuserlich nicht honete Handlungen viel sitlicher, als die innerlich nicht honete Handlungen. Z. E. Das Huren, wenn es mit Genehmhaltung der Frauensperson geschiehet, ist, nach dem Naturrecht, nur eine innerlich nicht honete Handlung. Hingegen das Nothzüchtigen ist eine äuserlich nicht honete Handlung, und wer zweifelt wohl daran, daß die lezte Handlung sitlicher sei, und stärker bestraft zu werden verdienet, als die erste.

II. Zusaz.

n. 1. Die gerechte und volkommen schuldige Handlungen (actiones perfecte debitæ) sind äuserlich honete Handlungen; die billige aber und unvolkom-

volkommen schuldige sind innerlich honete Handlungen (§. 155. 156. 156. Erl.). Folglich komt den billigen und unvolkommen schuldigen Handlungen ein gröserer Grad der Sitlichkeit, als den gerechten und volkommen schuldigen Handlungen, zu. §. 166. Erl.

n. 2. Die ungerechte und volkommen unerlaubte Handlungen sind äuserlich nicht honete Handlungen; die unbillige aber und unvolkommen unerlaubte sind innerlich nicht honete Handlungen (§. 155. 156. 158. Erl.). Folglich komt denen unbilligen und unvolkommen unerlaubten Handlungen, nach dem Lehrbegriffe des Herrn Verfaßers, ein gröserer Grad der Sitlichkeit, als den ungerechten und volkommen unerlaubten Handlungen, zu (Zus. I.). Nach meiner Einsicht aber findet das Gegentheil stat. Zus. I. Erl.

ad §. 167.

n. I. Wer innerlich honet ist, der ist auch äuserlich honet. Denn einem innerlich honeten komt ein gröserer Grad des honeten zu, als dem äuserlich honeten. (§. 166.) Der gröse Grad faßt immer den kleinern in sich. (§. 82.) Folglich ist der innertich honete auch äuserlich honet. Z. E. Wer die Liebespflichten gegen den Nächsten beobachtet, wird niemand beleidigen, sondern einem jeden das Seinige laßen. Siehe §. 166. Erl.

n. 2. Man kan aber nicht von dem äuserlich honeten

neten auf das innerlich honete schliesen. Denn jenem komt ein kleinerer Grad, als diesem, zu. (§. 166. Erl.) Weil nun nicht der kleinere Grad den grösern in sich faßet. (§. 82.) so kan man auch nicht behaupten, daß ein jeder äuserlich honeter auch innerlich honet sei. Z. E. Wenn einer gleich niemand äuserlich beleidiget, sondern einem jeden das Seinige läst, so folgt noch nicht daraus, daß er die Liebespflichten gegen seinen Nächsten beobachtet.

n. 3. Wenn wir unten die Liebespflichten und die Zwangspflichten gegen den Nächsten werden auseinander gesezt haben, so wird erhellen, daß derjenige, so die ersten beobachtet, auch die lezten beobachte, aber nicht umgekehrt. Hieraus kan man schliesen, daß der innerlich honete auch äuserlich honet sei, aber nicht umgekehrt, und denn kan man aus diesem folgern, daß das innerliche honete einen grösern Grad der Ehrlichkeit und Ehrbarkeit oder des honeten, als das äuserlich honete, habe.

I. Zusaz.

n. 1. Man kan von dem äuserlich honeten nicht auf das innerlich honete schliesen (n. 3.). Folglich kan man nicht von dem gerechten auf das billige schliesen (§. 155.). Einer kan also gerecht sein, wenn er gleich in einem hohen Grade unbillig ist. Man kan diesen Beweis auch aus dem §. 166. Zus. II. ebenfals aus dem §. 159. Zus. II. füren.

n. 2. Wer aber billig ist, mus nothwendig gerecht sein. h. §. n. 3. Siehe auch §. 166. Zus. II. und §. 159.

II. Zusaz.

Aus diesen Gründen kan die Rechtsregel: Licita (Quæ licent) non semper honesta sunt, die l. 144. ff. de R. I. vorkomt, richtig verstanden werden. Nämlich, was in foro externo nicht verboten, und insofern hier erlaubt ist, das kan in foro interno unerlaubt, und also nicht honet sein. Zus. I. n. 1.

ad §. 168.

Wir haben §. 166. bewiesen, daß dem äuserlich honeten ein kleinerer Grad der Sitlichkeit, als dem innerlich honeten, zukomt, insofern man jenes, blos um seiner äusern Verbindlichkeit willen, aus Zwang ausübet. Gesezt aber, daß einer nicht, vermöge seiner äusern volkomnen Verbindlichkeit, in Ansehung des Zwangsrechtes eines andern, sondern um des Ausspruches der Vernunft willen, äuserlich honet ist; nun ist seine Handlung nicht mehr, als eine gezwungene und vermischte, anzusehen. Folglich ist sie jezt wilkührlicher (§. 165.), und bekomt einen grösern Grad der Sitlichkeit, als vorher (§. 162. Zus. II.). Z. E. Einer beleidiget seinen Nächsten nicht, stiehlet, mordet nicht, nicht in Ansehung der Zwangsmittel, so mit der Unterlaßung dieser Handlungen verknüpft sind, sondern, weil er es für vernünftig hält, sich dieser Handlungen zu enthalten, und seinem Nächsten nicht zu schaden.

ad §. 169.

Je mehrere Bewegungsgründe einer zum handeln aus der Natur der Handlung hernimt, desto freier ist die Handlung. Denn je mehrere Bewegungsgründe der handelnde aus der Natur der Handlung hernimt, desto deutlicher ist seine Erkentnis, wodurch er sich zum handeln bestimt (§. 36. Zus. I.). Je deutlicher aber die Erkentnis ist, wodurch man sich zu einer freien Handlung bestimt, desto freier ist die Handlung (§. 62. Zus. II.). Folglich, je mehrere Bewegungsgründe einer aus der Natur, und dem algemeinen Begrif der Handlung zum handeln, hernimt, desto freier ist die Handlung. Wenn einer also 4 Bewegungsgründe, der andere aber nur 2, die einzeln betrachtet, einander gleich sind, aus der Natur einer Handlung hernimt, so ist die Handlung des ersten noch einmal so frei, als die Handlung des andern. Wenn also ein Mensch erst um Gottes willen, zweitens um der natürlichen guten Folgen dieser Handlung willen, dem Nächsten Almosen ertheilet, so ist seine Handlung freier, als wenn er nur blos, um der natürlichen guten Folgen willen, diese Handlung ausübte. Einer unterläst das Saufen, weil er deutlich einsiehet, 1) daß die Kräfte seiner Seele, 2) die Kräfte seines Körpers dadurch merklich geschwächet werden, und er 3) dadurch unvermögend gemacht wird, seinen Pflichten und Verbindlichkeiten ein Gnüge zu thun. Ein anderer unterläst das Saufen blos deswegen, weil er deutlich einsiehet, daß verschiedene Unordnungen in seinem Körper daher entstehen. Nun ist die Handlung des ersten freier, als die Handlung des andern.

I. Zusaz.

Je freier eine Handlung ist, desto sitlicher ist sie (§. 162. Zus. II.). Folglich, je mehrere Bewegungsgründe einer aus der Natur der Handlung zum handeln hernimt, desto gröser ist der Grad der Sitlichkeit seiner Handlung. Folglich haben wir hier eine neue Quelle, woraus die Gröse der Sitlichkeit der Handlungen hergeleitet werden kan.

II. Zusaz.

Aus demselben Lehrsaze, heists, erhellet, daß der Grad der Sitlichkeit einer Handlung auch, durch die Menge derer daher entstehenden Folgen, bestimt werden kan. Man mus aber hier einen Unterschied machen. Denn man siehet entweder diese Folgen der freien Handlungen ein, oder nicht. Im ersten Falle sind sie erst, nach der Erklärung des Herrn Verfaßers, als Bewegungsgründe anzusehen (§. 36. und Zus. I.), und denn komt derselbe Fal vor, den der Herr Verfaßer im Absaze selbst bewiesen hat. Z. E. Einer gibt ein Buch heraus, was ungemein viele gute Folgen nach sich ziehet. Stelt er sich nun alle diese Folgen vorläufig deutlich vor, so ist die Erkentnis, wodurch er sich zum handeln bestimt, ungemein deutlich, und seiner Handlung komt ein ungemein groser Grad der Freiheit und Sitlichkeit zu. Gesezt aber, daß aus der Handlung eines Menschen sehr viele Folgen entstehen, die er sich aber gar nicht vorstelt. In diesem Falle kan man gar nicht aus dem Lehrsaze des Herrn Verfaßers, so in dem §o. vorkomt, schliesen, daß einer desto freier handelt, je nachdem mehrere Folgen aus seiner freien Handlung

entstehen. Wir geben diesen Saz zwar zu, aber er mus auf eine andere Art erwiesen werden. Wir haben §. 162. Zus. II. Erl. bemerkt, daß eine Handlung desto freier und sitlicher sei, je möglicher die deutliche Erkentnis ist, und je deutlicher die Erkentnis sein kan. Weil nun, wenn eine freie Handlung sehr viele Folgen nach sich ziehet, eine ungemein deutliche Erkentnis davon möglich ist; so erhellet, daß einer solchen Handlung beziehungsweise ein ungemein groser Grad der Sitlichkeit zukomt. Der Herr Verfaßer spricht in seinen Vorlesungen, daß, wenn viele Folgen aus einer freien Handlung entstehen, und man stelt sich diese Folgen nicht vor, so wächst dieser Handlung eine grösere Sitlichkeit zu, ex quanto negligentiæ. Allein dieses gilt nicht von allen freien Handlungen, sondern nur von den bösen.

Anmerkung.

Man mus hierbei anmerken, daß der Hr. Verf. die Bewegungsgründe in innerliche und äuserliche eintheilet. Durch jene verstehet er diejenigen, welche aus der Natur der Handlung hergenommen werden; durch diese aber verstehet er diejenigen, welche blos aus den äusern Umständen hergeleitet werden. In dem Lehrsaze selbst und dessen Zusäzen redet er nur von den innerlichen und nicht von den äuserlichen Bewegungsgründen; denn wir werden bei dem §. 175. Zus. IV. mit dem Herrn Verfaßer beweisen, daß, je mehrere äuserliche Bewegungsgründe man zu einer freien Handlung hat, desto kleiner der Grad ihrer Sitlichkeit sei.

ad §. 170.

n. I. Aus dem vorhergehenden leitet der Herr Verfaßer

faßer hier einige Folgen. Er beweiset erst, daß eine honete Handlung einen desto grösern Grad bekomme, je mehrere Bewegungsgründe der honete aus der Natur der Handlung herge- nommen. Er füret diesen Beweis auf folgen- de Art: Wer honet handelt, nimt eine sitliche Handlung vor (§. 158. 107.). Die Sitlich- keit aber komt keiner Handlung zu, zu der man sich nicht durch Bewegungsgründe bestimt hat (§. 70. 52. 36.). Folglich je mehrere Bewe- gungsgründe der honete aus der Natur sei- ner Handlung hergenommen, einen desto grösern Grad der Sitlichkeit hat sie.

n. 2. Wenn der honete sich durch wirkliche Bewe- gungsgründe, so er aus der Natur der Hand- lung genommen, sich zum handeln bestimt, so gebe ich den Schlussaz zu (§. 169.). Allein, der Herr Verfaßer sezet in dem Beweise des- selben voraus, daß ganz und gar keine Hand- lung sitlich sei, zu der man sich nicht, durch eine algemeine deutliche Erkentnis, bestimt; dieses ist höchst falsch (§. 65. Erl.), und der Herr Ver- faßer leugnet dasselbe in dem jezt mit mir ge- führten Streite. Siehe seine philosoph. Ne- benst., die Zugabe.

n. 3. Nun bestimt der Herr Verfaßer die Gra- de des honeten. Wenn wir, heists, das äu- serlich honete betrachten, so erhellet, daß man hier seiner äuserlichen Verbindlichkeit ein Gnü- ge thut (§. 159. Zus. 1. und 158. Erl.) Zu die- ser Handlung mus man Gründe oder Triebfe- dern haben (motiva latius sumta) §. 152. 169.

Man siehet also hierbei

- entw. blos auf sich selbst und auf seinen eigenen Nuzen, ohne von andern Bewegungsgründe herzunehmen, seiner äusern Verbindlichkeit ein Genüge zu thun, und äuserlich honet zu leben. Z.E. Cajus stiehlet nicht, damit er nicht ein Bein oder den Hals breche.
  - **Die erste und niedrigste Stuffe des äuserlich honeten (infimus honestatis externæ gradus).**
- oder zugleich auf andere. In diesem Falle bestimt man sich
  - entw. ohne auf die innerliche u. unvolkomne Verbindlichkeit zu sehen, äuserlich honet zu leben. Die Bewegungsgründe, so man hier zugleich von andern hernimt, sind
    - entw. blos äuserliche. Z. E. Cajus stiehlet nicht, weil er befürchtet, er mögte von dem Eigenthumsherrn ausgeprügelt werden, und insofern bestimt er sich blos durch äuserliche Zwangsmittel.
      - **Die zwote Stufe des äuserlich honeten (secund. hon ext. grad.)**
    - oder zugleich innerliche; Cajus z. E. stiehlet nicht, um der natürlich bösen Folgen willen, die aus der Natur des Diebstals an sich entstehen, insofern er durch seine Vernunft einsiehet, daß der Diebstal etwas böses sei.
      - **Die dritte Stuffe des äuserlich honeten (tert. hon. ext. grad.)**
  - oder durch seine innere unvolkomne Verbindlichkeit; nemlich weil man innerlich honet ist, deswegen handelt man auch äuserlich honet
    - **Die vierte und höchste Stuffe des äuserlich honeten (quartus et summus hon. ext. grad.).** Z.E. Weil Cajus ein innerlich honeter Mensch ist, deswegen stiehlet er nicht, und beleidiget keinen Menschen auf irgends eine Art.

n. 4. α) Bei der zwoten Stuffe des äuserlich honeten nimt man Bewegungsgründe 1) von sich selbst, und 2) von andern. Folglich ist die zwote gröser, als die erste, bei welcher man nur von sich selbst Bewegungsgründe hernimt. β) Bei der dritten Stuffe sind die Bewegungsgründe der zwoten Stuffe auch. Hierzu komt noch ein neuer Bewegungsgrund. Daher ist die dritte Stuffe gröser, als die zwote. γ) Bei der vierten Stuffe entdekken wir noch mehrere Bewegungsgründe. Folglich ist diese die gröseste. Denn je mehrere Bewegungsgründe man zu einer honeten Handlung gehabt, desto gröser ist der Grad des honeten. n. 1.

n. 5. α) Der Herr Verfaßer spricht, der dritte Grad bestehe darin, ut quis recta ratione ductus, non habito obligationis internæ respectu, ea producat, ad quæ obligatione externa ducitur. Endlich und viertens spricht er: ratio omnes hos externæ virtutis gradus superabit. Wer siehet nicht ein, daß dieses sehr dunkel und unbestimt geredt sei. Ich habe aber vermuthlich Tab. n. 3. die Sache, nach dem Sinne des Herrn Verfaßers, in ihr gehöriges Licht gesezt. β) Der Herr Verfaßer nennet den vierten Grad des äuserlich honeten, den höchsten Grad des honeten überhaupt, weil die Quelle dieser Stuffe des äuserlich honeten das innerlich honete ist, und dieses der höchste Grad des honeten ist. §. 166-168.

ad §. 171.

Wir werden durch die Natur verbunden/

Bewegungsgründe zu unsern freien Handlungen aus den götlichen Volkommenheiten herzunehmen. Denn wir sind durch die Natur verbunden, den natürlichen Gesezen gemäs zu leben (§. 129. 127.). Weil nun die natürlichen Geseze götliche Geseze sind (§. 133.), so sind wir auch, durch die Natur, verbunden, den götlichen Gesezen ein Gnüge zu thun. Götliche Geseze sind solche, die von dem götlichen Willen abhängen (§. 127.). Folglich sind wir durch die Natur verbunden, dem götlichen Willen gemäs zu leben. Folglich sind wir durch die Natur verbunden, die natürlichen Geseze auch deswegen zu beobachten, und vielmehr diese als andere freie Handlungen vorzunehmen, weil es Got so wil. Folglich sind wir durch die Natur verbunden, aus dem götlichen allervolkommensten Willen Bewegungsgründe zu unsern freien Handlungen herzunehmen (§. 36.). Und also sind wir auch durch die Natur verbunden, aus den Volkommenheiten Gottes Bewegungsgründe zu unsern freien Handlungen zu nehmen. Siehe des Herrn Verfaßers *Civit. Dei* §. 59.

ad §. 172.

n. 1. **Die Grösse der Sitlichkeit der Handlungen, zu denen man aus den götlichen Volkommenheiten Bewegungsgründe genommen, übertrift einen jeden Grad des honeten.** Denn der gröste Grad des honeten findet stat, wenn die Quelle des äuserlich honeten das innerlich honete ist (§. 170). Wenn man innerlich und äuserlich honet handelt, so lebt man den natürlichen Gesezen, als solchen, gemäs (§. 158. 159. Zus. 1.). Folglich findet der gröste

ste Grad des honeten stat, wenn man den natürlichen volkomnen und unvolkomnen Gesezen, als solchen, ein Gnüge thut. Wenn einer aber aus den götlichen Volkommenheiten Bewegungsgründe zum handeln hernimt, so lebt er nicht allein den natürlichen Gesezen, als solchen, gemäs, sondern auch insofern sie von dem götlichen Willen abhängen (§. 171. dem.). Folglich hat ein Mensch, der Bewegungsgründe aus den götlichen Volkommenheiten zum handeln nimt, mehrere Bewegungsgründe, als ein im höchsten Grade honeter Mensch, wodurch er sich zum handeln bestimt (§. 36.) Folglich übertrift die Sitlichkeit derjenigen Handlungen, zu denen man sich durch die unendliche Volkommenheiten Gottes bestimt, an der Gröse, einen jeden Grad des honeten.

n. 2. Ich habe hier zweierlei zu merken: α) mus man die Bewegungsgründe sowohl hier, als in dem vorigen Absaze, im weitern Verstande nehmen, als sie vom Herrn Verfaßer §. 36. den er hier anfüret, genommen werden. β) Hat der Herr Verfaßer nicht bewiesen, und kan es auch nicht beweisen, daß einer, der im höchsten Grade honet ist, den natürlichen Gesezen, blos als solchen, gemäs lebet. Die vom Herrn Verfaßer angezogene §§. 158. 159. Zus. I. lehren nur, daß ein honeter Mensch den natürlichen Gesezen gemäs lebet. Hieraus folget aber nicht, daß er, insofern er honet ist, nicht den natürlichen Gesezen, als götlichen, gemäs leben kan. Ich halte es deswegen für besser,

daß man den Lehrsaz des Herrn Verfaßers so ausdrukt: **Wenn man den natürlichen Gesezen nicht blos, als solchen, ein Gnüge thut, sondern noch auser dem aus den götlichen Volkommenheiten Bewegungsgründe zum handeln hernimt, so findet der höchste Grad des honeten** in foro philosophico **stat.** Insofern kan man also nicht, mit dem Herrn Verfaßer, den §. 170. bestimten vierten Grad des honeten, in einem andern Verstande, den höchsten nennen, als weil er die daselbst bestimte drei übrige Grade an der Gröse übertrift.

n. 3. Ist einer, noch auser dem, ein Christ, und nimt, auser den vorigen Bewegungsgründen, aus der Versönung Christi Bewegungsgründe zu handeln, so entstehet ein noch gröserer Grad des honeten, der aber nicht in das forum philosophicum gehöret.

ad §. 173.

n. 1. Freie Handlungen, insofern man sich durch die götliche Volkommenheiten zu denselben bestimt, machen das **natürliche oder philosophische natürliche Gottesfürchtige** aus (pium naturale seu philosophicum). Hieraus siehet man mit leichter Mühe ein, α) daß nicht ein jeder honeter und ehrbarer Mensch gottesfürchtige Handlungen vornimt. Ja, eine Handlung kan in dem viertem Grade honet und ehrbar sein, ohne den Nahmen einer gottesfürchtigen Handlung zu verdienen (§. 170.). β) Ein Gottesleugner

leugner kan Handlungen ausüben, die in dem vierten Grade honet sind. Allein, keine seiner Handlungen kan gottesfürchtig genent werden (lit. α.) γ) Ein Naturalist aber, der einen Got annimt, kan philosophische und natürliche Handlungen vornehmen.

n. 2. Die philosophische Gottesfurcht (pietas philosophica) kan einmal, als der abgesonderte Begrif einer philosophisch gottesfürchtigen Handlung (abstractum actionis philosophice piæ). Zweitens, als eine Fertigkeit philosophische gottesfürchtige Handlungen auszuüben, angesehen werden. In Absicht auf beide Bedeutungen kan man beziehungsweise sagen, daß sie den grösten Grad der Sitlichkeit unsrer freien guten Handlungen in dem foro philosophico ausmache(§. 172.). Jedoch hat die Gottesfurcht in der lezten Bedeutung einen grösern Grad der Sitlichkeit, als wenn sie in der ersten Bedeutung genommen wird. Man siehet zugleich ein, daß nicht ein jeder, der eine gottesfürchtige Handlung vornimt, gottesfürchtig genent werden kan, denn zu diesem wird eine Fertigkeit erfodert.

n. 3. Wenn der Herr Verfaßer sagt, daß die philosophische Gottesfurcht den grösten Grad der Sitlichkeit unsrer Handlungen ausmacht, so hat er α) nicht bestimt, wie er die philosophische Gottesfurcht nimt. β) Hat er auch nicht die Sitlichkeit gehörig bestimt, daß er dadurch die Güte der freien Handlungen, als solchen, verstehet. Allein, diese Bestimmung ist

von uns n. 2. hinzugethan worden, und hat auch von einem jeden Leser, mit leichter Mühe hinzugesezt werden können.

I. Zusaz.

Die Fertigkeit, seine Handlungen nach den natürlichen Gesezen einzurichten, heist die philosophische Tugend (§. 148.), deren Grade man sehr leicht aus dem §. 170. bestimmen kan, und es ist zugleich klar, daß die Gottesfurcht die gröste Stuffe der philosophischen Tugend sei. §. 173.

II. Zusaz.

Und weil das Laster das Gegentheil der Tugend ist (§. 148.), so kan ein jeder mit einer kleinen Aenderung die Grade des Lasters bestimmen. Das Laster nämlich ist eine Fertigkeit, seine freie Handlungen, den sitlichen Gesezen zuwider, einzurichten. Folglich α) je gröser die Fertigkeit ist, und β) je gröser die Geseze sind, die man übertrit, desto gröser ist der Grad des Lasters. Die Gröse der Geseze hängt von der Gröse der damit verknüpften Verbindlichkeit ab (§. 125.). Folglich, je gröser die Verbindlichkeit ist, die man übertreten hat, desto gröser ist auch der Grad des Lasters. Die Gröse der Verbindlichkeit hängt von der Gröse und Menge der Bewegungsgründe ab (§. 84.). Folglich, je grösere und mehrere Bewegungsgründe man zur Unterlassung des Lasters hat, oder je mehrere und grösere üble Folgen des Lasters man sich vorstelt, desto gröser ist daßelbe. Und also haben wir zugleich der Anmerkung des Herrn Verfaßers ein Gnüge gethan.

ad §. 174.

Eine Handlung kan in andere Handlungen

entweder zerlegt werden	oder nicht.
eine zusammengesezte Handlung.	eine einfache Handlung.

Z. E. Wenn ich einen selbstlautenden Buchstaben ausspreche, so unterscheide ich hierin nicht mehrere andere Handlungen und deswegen nenne ich sie eine einfache Handlung. Hingegen, wenn ich ein vielsylbiges Wort ausspreche, so ist die Aussprache einer jeden Sylbe schon eine Handlung, und also ist die Aussprache des ganzen Worts eine zusammengesezte Handlung. Wenn man mir den Einwurf machen würde, daß die Aussprache eines einigen selbstlautenden Buchstabens schon mehre Bestimmungen unsrer Kraft und modificationes der Werkzeuge der Sprache erfodere; so werde ich deswegen keinen Streit mit jemand anfangen. Ich behaupte nur, daß man eine Handlung einfach nennet, insofern man in derselben keine verschiedene Handlungen unterscheidet, gebe aber gerne zu, daß alle unsre Handlungen, insofern wir sie empfinden, nach der grösten Strenge, zusammengesezte Handlungen sind, die doch aus einfachen nothwendig bestehen müßen.

I. Zusaz.

n. 1. Eine jede zusammengesezte Handlung ist ein ganzes oder ein Zusammenbegrif von einfachen Handlungen, und diese sind also als Theile von ihr anzusehen. Weil nun das Ganze beständig

ständig gröser ist als ein jeder Theil deßelben insonderheit, so erhellet, daß eine Zusammengesezte Handlung gröser als eine einfache sei.

n. 2. Weil aber eine einfache Handlung, im strengen Verstande genommen, nicht aus mehrern Handlungen bestehet, so komt ihr keine Vielheit der Handlungen, und also, nach der Erklärung des Herrn Verfaßers von der Gröse, die (§. 82.) vorkomt, keine Gröse zu. Folglich ist der Saz des Herrn Verfaßers ein uneigentlicher Vergleichungssaz (propositio comparativa improprie talis,) und ist also nicht den Regeln der Vernunftlehre volkommen gemäs. Nimt man aber eine einfache Handlung nicht in diesem strengen Verstande, sondern man nent eine jede Handlung so, in der wir keine verschiedene Handlungen von einander unterscheiden können, schon an, daß man, dem Lehrbegriffe des Herrn Verfaßers gemäs, den einfachen Handlungen eine Gröse beilegen kan.

II. Zusaz.

Je gröser also die Anzahl der Handlungen ist, woraus eine zusammengesezte Handlung bestehet, desto gröser ist sie. (§. 82. Erl.) Z. E. 1) Cajus gehet α) durch eine offenstehende Thüre in die Stube des Sempronius ein, β) nimt die Uhr, so auf dem Tische liegt, weg. 2) Mävius aber gehet α) bis zur Thüre, die er verschlossen findet, β) bricht sie mit einer Axt auf, γ) gehet in der Stube herum und sucht, δ) bricht einen Schrank auf, und ε) nimt die Uhr heraus. Ein jeder siehet hier ein, daß die Handlung

des

des Mävius viel gröser, als die Handlung des Cajus sei.

ad §. 175.

Eine freie zusammengesezte Handlung ist freier als eine einfache. Denn, eine freie zusammengesezte Handlung ist ein Zusammenbegrif von mehrern einfachen freien Handlungen, (§. 174. Zus. I.) Folglich ist eine zusammengesezte freie Handlung, ein Zusammenbegrif von mehrern wilkührlichen Handlungen. (§. 52.) Also komt ihr eine grösere Wilkührlichkeit, als einer einfachen Handlung, zu. (§. 82.) Folglich, komt auch einer freien zusammengesezten Handlung ein grösserer Grad der Freiheit, als einer einfachen freien Handlung zu. (§. 162. Zus. II.) Man bediene sich hierbei des Beispiels, so wir (§. 174. Zus. I.) gegeben haben.

I. Zusaz.

Aus der Menge der einfachen freien Handlungen, welche in einer zusammengesezten freien Handlung stekken, mus die Gröse einer zusammengesezten freien Handlung, als einer solchen, bestimt werden. (§. 82, 174. Zus. II.) Wenn also eine zusammengesezte freie Handlung aus 6, und die andere aus 3. freien Handlungen bestehet, und NB. die einzelne freie Handlungen der lezten den einzelnen freien Handlungen der ersten zusammengesezten Handlung im übrigen gleich sind, so ist die erste zusammengesezte Handlung noch einmal so frei, als die lezte.

II. Zusaz.

II. Zusaz.

Folglich hat 1) eine zusammengesezte freie Handlung einen grösern Grad der Sitlichkeit, als eine einfache, und 2) je zusammengesezter sie ist, desto gröser ist der Grad der Sitlichkeit. (§. 162. Zus. II.)

III. Zusaz.

n. 1. Eine jede Handlung erfodert die Anwendung einer Kraft. Eine je grösere Anwendung der Kraft dazu erfodert wird, desto grösser ist sie, und je wenigere Kräfte man braucht, sie auszuüben, desto kleiner ist sie. Eine je kleinere Anwendung der Kraft zu einer Handlung nötig ist, desto leichter ist sie. Folglich je leichter eine Handlung ist, desto kleiner ist sie, oder aus desto wenigern einfachen Handlungen ist sie zusammengesezt. Folglich je leichter eine freie Handlung ist, desto kleiner ist ihr Grad der Freiheit und Sitlichkeit. Zus. I, II. Man nehme also 2 Personen an, die einen Diebstal begehen. Die erste gehet α) durch eine offenstehende Thüre hinein, und nimt β) eine Uhr, die auf dem Tische liegt. Die andere aber komt α) zu einer verschlossenen Thüre, β) bricht sie auf, γ) sucht in der Stube herum, δ) bricht den Schranken auf, und nimt ε) eine Uhr heraus. Ein jeder siehet ein, daß die ganze Handlung des ersten, so er, in Absicht auf den Diebstal, vornimt, leichter, als die Handlung des andern sei. Daher komt dem ersten Diebstale auch ein kleinerer Grad der Sitlichkeit, als dem andern, zu.

n. 2. Diese Regel beziehet sich sowohl auf die Ausübungs- als die Unterlaßungshandlungen. α) Je leichter man eine Handlung hat vornehmen können, desto kleiner ist der Grad ihrer Sitlichkeit. Hiervon haben wir n. 1. ein Beispiel gegeben. Hieraus siehet man ein, daß sowohl gute als auch böse Handlungen, die man sich hat ungemein sauer werden lassen, einen ungemein grosen Grad der Sitlichkeit haben. β) Je leichter man eine Handlung hat unterlassen können, desto kleiner ist der Grad der Sitlichkeit, so ihr zukomt. Z. E. Einer unterläst den Diebstal in einem Hause, wo alles wohl verwahret ist. Die Unterlaßung dieser Handlung hat ihm unter diesen Umständen nicht viele Mühe gekostet, und hat also nicht einen grosen Grad der Sitlichkeit. Hingegen, wenn alles im Hause offen stehet, er gehet über alles, hat nicht viel Vermögen selbst, wird von andern dazu überredet u. s. w., so fält es ihm schweer, diese Handlung zu unterlassen, und also komt der Unterlaßung des Diebstals, unter diesen Umständen, ein grösserer Grad der Sitlichkeit zu.

n. 3. Es ist hierbei zweierlei zu bemerken: α) Wenn der Herr Verfaßer spricht, daß eine freie Handlung, je leichter sie ist, desto sitlicher sei, so sezet er voraus, daß hier keine Fertigkeit zu handeln anzutreffen sei, oder er abstrahiret von der Fertigkeit. β) Könte man ihm den Einwurf machen, daß, nach seiner Lehre, ein Strasenraub, der leichter, als ein diebischer Einbruch, volbracht wird, weniger Sitlichkeit, als dieser,

habe, welches der Praxis zuwider ist, indem ein Strasenraub stärker, als ein diebischer Einbruch, bestraft wird. Allein hierin kan man den Herrn Verfaßer schon vertheidigen. Denn a) lernen wir nicht das Naturrecht aus der Praxis, sondern aus Gründen der Vernunft, und also bekümmern wir uns nicht darum, ob unsere Säze mit der Praxis in allen Stükken übereinkommen, oder nicht. b) Wenn man blos aus dem Begriffe einer zusammengesezten freien Handlung schliefset, ohne auf andere Gründe zu sehen (cæteris paribus), so mus man allerdings behaupten, daß ein diebischer Einbruch, der mit sehr viel Mühe volbracht wird, sitlicher sei, als ein Strasenraub, der leichter volbracht wird, und daß also jener stärker, als dieser, bestrafet werden mus. Siehet man aber auf andere Gründe zugleich, z. E. in unserm gegebenen Falle, auf die öffentliche Ruhe und Sicherheit, das höchste Gesez einer Republik, so gebe ich zu, daß einem Strasenraube eine grösere Sitlichkeit, als einem diebischen Einbruche, zukomme, und daß jener mehr, als dieser, in einer Republik bestraft zu werden verdienet.

IV. Zusaz.

Je mehrere äuserliche Bewegungsgründe zum handeln man hat, das heist, je mehr und stärker die äusere Umstände uns zu einer Handlung bestimmen, desto leichter ist ihre Ausübung. Je leichter eine Handlung ist, desto kleiner ist der Grad ihrer Sitlichkeit (Zus. III). Folglich, je mehrere äuserliche Bewegungsgründe zum handeln man hat, oder je mehr man

man von den äusern Umständen, in denen man sich befindet, zu einer Handlung bestimt wird, desto kleiner ist der Grad der Sitlichkeit, so der Handlung zukomt. Z. E. Eine Magd gehet über alles im Hause. Sie kriegt wenig zu eßen und zu trinken, hat eine arme Mutter, und viele arme Verwandten. Wenn diese nun einen Diebstal begehet, so hat er nicht einen so grosen Grad der Sitlichkeit, als wenn eine fremde Person einen diebischen Einbruch unternimt. Wenn eine ledige Mans- und Frauensperson in einem Hause wohnen, und ofte einige Stunden lang bei einander ganz alleine sind; die Jungfer hat nicht viel, u. s. w., so hat die unerlaubte Handlung, die sie wider das 6te Geboth etwa vornehmen, nicht einen so grosen Grad der Sitlichkeit, als wenn sie erst mit vieler Mühe und Gefahr sehr selten, ohne Zeugen, zusammen kommen müsten. Daher ists auch in dem canonischen Rechte verordnet, daß Braut und Bräutigam nicht vor der Hochzeit in einem Hause wohnen sollen. Hieraus ist klar, daß je gröser die Gelegenheit zu handeln ist, desto kleiner sei der Grad der Sitlichkeit der Handlung.

V. Zusaz.

Je mehrere Gründe man zum Gegentheil einer Handlung hat, die man erst überwinden mus, ehe man die Handlung vornehmeu kan, desto schwerer ist die Handlung. Je schwerer eine Handlung ist, desto sitlicher ist sie (Zus. III). Folglich, je mehrere Gründe man zum Gegentheil einer Handlung hat, desto sitlicher ist sie. Diesem Zusaz leitet der Herr Verfaßer aus dem nächst vorangehenden Zusaze. Er mus so schliesen: Je mehrere Gründe man zum

Gegentheil hat, desto wenigere äuserliche Bewegungsgründe bestimmen einen zu der Handlung. Je wenigere äusere Bewegungsgründe uns zum handeln bestimmen, desto gröser ist der Grad ihrer Sitlichkeit (Zus. IV.). Folglich, je mehrere Gründe man zum Gegentheil hat, desto gröser ist der Grad der Sitlichkeit der Handlung. Der Herr Verfaßer drukt seinen Saz so aus: Major est actionis moralitas, si agendi non deest ratio, cur contrariam potius edat actionem.

ad §. 176.

n. 1. Die Handlung des Verstandes, vermöge welcher man untersucht, was zu thun und zu lassen sei, heist eine Überlegung (consultatio seu deliberatio).

Eine freie Handlung geschiehet

- entweder mit Überlegung
  - eine überlegte Handlung (actio deliberata). Man bestimt sich zu einer solchen Handlung
    - entweder materialiter
      - Eine an sich überlegte Handlung (actio in se deliberata).
    - oder formaliter betrachtet.
      - Eine in Absicht auf die Ausübung überlegte Handlung (actio quod ad executionem deliberata).
- oder nicht.
  - eine unüberlegte Handlung (actio indeliberata).

z. E. Cajus stelt sich vorher die Folgen seiner freien Handlung gar nicht vor. Er untersuchet vorläufig gar nicht, ob die Handlung gute oder böse Folgen nach sich ziehet, sondern **beschliest sie**, das heist, bestimt sich zu derselben ohne alles Nachdenken. **Sempronius** komt zu ihm, und spricht, wollen wir nicht einmal aussteigen, Bruder! **Cajus** antwortet aus dem Stegereife, ohne alle Uberlegung, Ja. Dieses ist eine unüberlegte Handlung. Hingegen **Mävius** wil einmal ausreiten. Er untersucht erst, was diese Handlung wohl für Folgen nach sich ziehet, ob sie gut oder böse sei, ob er nicht seine Lesestunden oder andere wichtigere Geschäfte dadurch versäumet, ob er auch das Geld übrig habe, u. s. w. Dieses ist eine überlegte Handlung. **Cajus** entschliest sich, nach vorhergegangener Uberlegung zu studiren, ohne auf die Art und Weise zu sehen, wie er dieses ausfüren wil, ohne an die Mittel zu denken, die zur Volbringung seines Endzweks erfodert werden. Diese Handlung, an sich betrachtet, ist überlegt, aber in Absicht auf die Ausübung ist sie unüberlegt, und man siehet hieraus leicht ein, in welchem Falle sie überlegt wäre.

n. 2. Ich habe hier die Sache ordentlich auseinander gesezt, wie es sein sol. In Absicht aber auf den Absaz des Herrn Verfaßers selbst habe ich etwas zu erinnern. α) Er spricht: eine Handlung, welche ohne Uberlegung geschiehet, ist eine unüberlegte. Nun aber ist die Verdauung der Speisen eine solche Handlung, die in uns, ohne Uberlegung, geschiehet. Folglich ist die Verdauung der Speisen eine unüberlegte

Handlung, die unser Körper vornimt. Ich habe mir aber sagen laßen, daß man von einer Maschine nicht behaupten kan, daß sie überlegte oder unüberlegte Handlungen vornehme. Wer wil sagen; Die Uhr schlägt unbesonnen zwölfe, oder der Magen handelt darin unbesonnen, daß er das Eßen verdauet? Folglich ist die Erklärung des Herrn Verfaßers von einer unbesonnenen und unüberlegten Handlung zu weit, indem er nicht gehörig bestimt hat, daß es eine freie Handlung sein mus, welches n. 1. von uns geschehen ist. β) Ja, der Herr Verfaßer kan nicht einmal eine freie Handlung unüberlegt nennen, sondern mus eine solche Handlung für ein Hirngespinst halten. Ich schliese so:

Wenn der Herr Verfaßer alle freie Handlungen für wilkührliche Handlungen hält, die mit Überlegung geschehen, so folgt, daß eine freie unüberlegte Handlung, nach seinem Lehrgebäude, ein Hirngespinst sei.

Nun ist das erste unstreitig gewis. §. 7. Vorb. und §. 52.

Folglich ist auch das lezte, ohne Widerrede, wahr.

Wenn also der Herr Verfaßer eine freie Handlung, nach seiner §. 7. Vorb. und §. 52. davon gegebenen Erklärung in eine überlegte und unüberlegte eintheilen wil, so handelt es wider die Regel in der Vernunftlehre: **Kein Theilungsglied darf der eingetheilten Sache widersprechen.**

I. Zusaz.

I. Zusaz.

Weil die Uberlegung eine blose Handlung des Verstandes ist, so ist offenbar, daß man nicht von der blosen Uberlegung auf die Wirklichkeit der Handlung, worauf die Uberlegung gehet, schliesen kan. Die Erfarung bestätiget diesen Saz.

II. Zusaz.

n. 1. **Eine an sich unüberlegte Handlung kan eine, in Absicht auf die Ausübung, überlegte Handlung sein.** Denn es ist möglich zu untersuchen, wie eine Handlung ausgefüret werden solte, ohne die Handlung an sich, mit Uberlegung, zu beschliesen. Z. E. Cajus entschliest sich nicht mit Uberlegung zum studiren. Nichtsdestoweniger untersucht er, wie er es anzufangen habe, was für Mittel er brauchen müße. u. s. w. Wenn er seinen Endzwek erreichen wil.

n. 2. **Eine an sich überlegte Handlung kan, in Absicht auf die Ausübung, unüberlegt sein.** Denn, wenn gleich einer die Handlung quod ad materiale mit Uberlegung beschliest, so folgt noch nicht daraus, daß er auch dieselbe, in Absicht auf das formale, mit Uberlegung beschliest. Z. E. Cajus entschliest sich, mit Uberlegung, zu studiren. Allein er stelt keine Betrachtungen über die Art an, wie er diese Handlung ausfüren sol. Wenn man die Regel der Vernunftlehre weis: **Von einer bestimten Art zu der andern darf man nicht schliesen;** so siehet man leicht ein,

wie der Beweis von diesen beiden num. mit der grösten Strenge gefüret werden kan.

ad §. 176.

n. 1. Eine überlegte Handlung ist freier, als eine unüberlegte. Denn wer mit Überlegung handelt, stelt sich vorher algemein deutlich die Beschaffenheit der Handlung vor (§. 176.). Dieses thut derjenige nicht, der ohne Überlegung handelt (§. 176.). Folglich geschiehet eine überlegte Handlung nach einer deutlichern Erkentnis, als eine unüberlegte, und also ist jene freier, als diese (§. 162. Zus. II.). Z. E. Cajus überlegt gar nicht, was das auf sich hat, einen Umstand von seinem Freunde zu erzehlen, so diesem wirklich zum Nachtheil gereichet. Mävius aber siehet das Ding schon deutlich ein, stelt sich vorher alle üble Folgen dieser Handlung vor, und nichtsdestoweniger übet er sie aus. Die Handlung des lezten ist viel freier, als die Handlung des ersten.

n. 2. Wenn der Herr Verfaßer sagt: Eine überlegte Handlung ist freier, als eine unüberlegte; so ist es ein uneigentlicher Vergleichungssaz (propositio improprie comparativa). Dieses komt von seiner Erklärung einer freien Handlung her.

Zusaz.

Eine überlegte Handlung hat einen grösern Grad der Sitlichkeit, als eine unüberlegte (§. 162. Zus. II.)

ad

ad §. 178.

n. 1. Der Urheber einer Handlung (§. 90.) übet die Handlung aus

entweder selbst

eine unmittelbare Handlung (actio immediata). Wenn einer auf diese Art handelt/ so ist der Grund der Wirkung in einer Handlung enthalten, wozu er sich selbst bestimt hat. Daher wird er genent

die Hauptursache (causa principalis). Diese handelt

entw. sitlich

In diesem Falle beziehet sich die Handlung auf ihren Willen

Und denn ist sie ein Urheber (§. 90.) und wird deswegen der Haupturheber (auctor principalis) genent.

Dieser gibt der caussæ instrumentali Bewegungsgründe zu handeln. Daher wird er eine sitliche Ursache genent (caussa moralis).

oder nicht

oder durch einem andern.

eine mittelbare Handlung (actio mediata). Wenn einer mittelbarer weise handelt, so ist der Grund der Wirkung in einer Handlung enthalten, zu der er von einem andern bestimt worden ist.

Daher wird er caussa instrumentalis genent.

Diese handelt

entw. sitlich

(auctor instrumentalis).

oder nicht.

Der Urheber einer Handlung beziehet sich

entweder auf eine mittelbare	oder unmittelbare Handlung
	Die nächste Ursache (caussa proxima).

n. 2. So verfäret der Herr Verfaßer. Allein es herscht hier eine ziemliche Verwirrung. α) Er erfodert zu einer jeden sowohl mittelbaren als unmittelbaren Handlung einen Urheber. Folglich nent er keine andere als freie Handlungen mittelbare und unmittelbare. Hierdurch sind seine Erklärungen zu enge worden. β) Er bestimt nicht genau, in Absicht auf welches Subjekt die Handlung unmittelbar und mittelbar genent werden sol. Cajus bestimt sich selbst, den Sempronius zu ermorden. Dieses nent er eine unmittelbare Handlung, und darin hat er Recht. Gesezt aber, daß Cajus durch den Mävius den Sempronius ermorden läst. Hier, spricht der Herr Verfaßer, handelt Cajus unmittelbar und Mävius mittelbarer Weise. Was für eine Verwirrung! a) Insofern Cajus in den Mävius wirket, und ihn zum handeln bestimt, handelt er zwar unmittelbar, indem er nicht, vermittelst eines andern (mediante alio), in den Mävius wirket. Allein, wenn man den Cajus, in Absicht auf den Mord selbst, als eine Wirkung betrachtet, so handelt er vermittelst des Mävius (ergo mediante alio), und handelt also mittelbarer Weise, oder nimt eine mittelbare Handlung vor. b) Mävius verrichtet den Mord selbst, und nicht mediante

alio.

alio. Wie wil man denn mit dem Hrn. Verfaßer sagen, daß Mävius hier mittelbarer Weise handelt? Er ist zwar ein Mittel und Werkzeug, deßen sich Cajus im handeln bedienet, und also handelt Mävius als ein Mittel. Allein wer als ein Mittel handelt, handelt der mittelbarer Weise? Keinesweges. Es scheinet also, als wenn der Hr. Verfaßer sich durch den ähnlichen Laut dieser beiden Redensarten hat verfüren laßen. Der Hr. Verfaßer wird antworten: Mävius nimt doch eine Handlung vor, die, in Absicht auf den Cajus, als eine mittelbare anzusehen ist. Folglich nimt doch Mävius auch eine mittelbare Handlung vor, und handelt also mittelbarer Weise. . . Allein, wenn gleich die Handlung, in Absicht auf den Cajus eine mittelbare ist, so ist sie es doch nicht in Absicht auf den Mävius. Folglich handelt dieser gar nicht mittelbarer Weise. γ) Der Herr Verfaßer behauptet, daß ein jeder, der unmittelbar handelt, eine Hauptursache (caussa principalis) sei. Allein gesezt, daß Cajus sich, von freien Stükken, dazu bestimt, einen andern zu ermorden, und ermordet ihn mit eigner Hand. Kan ich nun sagen, daß Cajus die Hauptursache davon sei, da keine andere Ursache vorhanden, und er die einige Ursache davon ist? Keinesweges. Eine Hauptursache (caussa principalis,) beziehet sich beständig auf eine caussam minus principalem. Der Herr Verfaßer wird sagen, daß er die unmittelbare Ursache in Verhältnis gegen die mittelbare betrachtet, deren jene die

caussa principalis, diese aber die caussa minus principalis ist. Aber a) warum hat der Herr Verfaßer dieses nicht gehörig bestimt? b) Der Herr Verfaßer hält also davor, daß derjenige, so den andern zum handeln bestimt, die caussa principalis, und dieser andere die caussa minus principalis sei, aber das gehet nicht an, jene überhaupt eine unmittelbare, und diese eine mittelbare Ursache zu nennen. (lit. β.) δ) Er nent die caussam instrumentalem eine solche, welche mittelbarer Weise handelt, und in diesem Falle wäre die caussa principalis, insofern sie mediante alio handelt, eine caussa instrumentalis, denn jene handelt eigentlich in Absicht auf eine bestimte Wirkung, so von dieser hervorgebracht werden sol, mittelbar, und diese handelt unmittelbar (lit. β. γ.). ε) Er behauptet, daß alle sitliche Handlungen sich auf den Willen beziehen, und folglich sich zum wenigsten mittelbarer Weise auf eine algemeine deutliche Erkentnis und vorhergehende Überlegung gründen, und darin irret er sehr, (§. 54. Erl.) ζ) Caussam moralem und auctorem principalem siehet er als einerlei an. Ich gebe, vermöge des folgenden §. 179. zu, daß eine jede caussa moralis actionis ein auctor principalis derselben Handlung sei, und wenn einem auctori principali ein auctor instrumentalis subordiniret ist, so gebe ich auch zu, daß ein jeder auctor principalis eine caussa moralis sei. Allein, mus denn ein auctor principalis sich beständig auf einen auctorem instrumentalem beziehen? Keinesweges. η) Wie unbestimt

iſt nicht ſein Begrif von der cauſſa proxima? Er ſpricht, daß dieſe der Urheber einer unmittelbaren Handlung ſei. Allein, a) in der Anwendung ſeiner Lehre, nennet er den auctorem inſtrumentalem die cauſſam proximam, und von dem auctore inſtrumentali heiſts, daß er der Urheber einer mittelbaren Handlung ſei. Folglich iſt ſeine cauſſa proxima der Urheber ſowohl von einer unmittelbaren als auch von einer mittelbaren Handlung. Was für eine Verwirrung! b) nennet er eine jede cauſſam proximam einen Urheber oder eine Urſache einer freien Handlung. Was ihn in dieſem Stük entſchuldigen ſol, iſt dieſes, daß er, der Kürze halber, vor cauſſa libera proxima, ſchlechthin cauſſam proximam geſezt haben mag.

n. 3. Nachdem ich die Verwirrung, ſo in dieſem Abſaze des Herrn Verfaßers herſcht, angezeigt habe, wil ich mich bemühen dieſe Begriffe in Ordnung zu bringen:

α) Wenn A der Grund von B, und B in ſofern der Grund von C iſt, ſo iſt A ein mittelbarer und B ein unmittelbarer Grund von C. Hieraus iſt klar, was eine mittelbare und unmittelbare Urſache, und inſonderheit eine mittelbare und unmittelbare wirkende Urſache, bedeutet. Man wird hieraus ferner die Richtigkeit folgender Eintheilung begreifen.

Eine wirkende Ursache bringt eine Wirkung C. hervor

entweder durch eine andere wirkende Ursache
|
eine mittelbare wirkende Ursache des C. (caussa eff. mediata).
|
Diese handelt, in Absicht auf C, mittelbarer weise.

oder nicht.
|
eine unmittelbare wirkende Ursache des C. (caussa eff. immediata).
|
Diese handelt, in Absicht auf C., unmittelbarer weise.
|
Insofern sie sich hierbei auf eine mittelbare Ursache beziehet, ist sie auch die nächste wirkende Ursache von C. Dieses kan aber nicht gesagt werden, wenn sie an sich betrachtet wird. Folglich kan man nicht sagen: Eine jede unmittelbare Ursache ist die nächste Ursache.

Z. E. Cajus übet durch den Mävius einen Mord aus. Hier handelt Cajus, in Absicht auf den Mord, so Mävius volziehet, mittelbarer, und Mävius unmittelbarer weise, und dieser ist, in diesem Falle, zugleich die nächste Ursache von dem Morde. Insofern aber Cajus den Mävius zum handeln bestimmet, und den Grund von dem Entschluße des Mävius in sich enthält, handelt er unmittelbar. Gesezt, daß Cajus von freien Stükken den Sempronius mit eigner Hand ermordet, in diesem Falle handelt er unmittelbarer weise, kan aber nicht die nächste Ursache genent werden, weil hier keine mittelbare und entfernte Ursache vorhanden ist.

β) Eine

β) Eine Wirkung wird hervorgebracht

entweder von mehrern Ursachen	oder nicht.
In diesem Falle werden diese mehrere Ursachen wirkende Mit-Ursachen (concaussæ efficientes) genent, und man spricht, daß sie alle etwas zu der Wirkung beitragen oder concurriren. Diese tragen alle zu der Wirkung	In diesem Falle wird die Ursache eine einige (caussa solitaria) genent. Diese hat keine wirkende Mitursache.

entw. gleich viel bei	oder nicht.
In diesem Falle kan keine eine caussa principalis oder minus principalis genent werden.	Wenn eine am allermeisten zu der Wirkung beiträgt, so heist sie die wirkende Hauptursache (caussa eff. principalis seu primaria). Die übrigen aber werden die geringere wirkende Ursachen (caussæ eff. minus principales s. secundariæ) genent.

Z. E. 6 Personen machen sich über einen her, und schlagen ihn todt. Derjenige, so ihm den tödtlichsten und gefährlichsten Stos beigebracht, ist die Hauptursache. Seine Brüder sind Neben- oder geringere Ursachen.

γ) Mit-

γ) Miturſachen ſind einander

- entweder an der Seite geſezt (coordiniret) (Met. §. 515.) Z. E. Die 6. Perſonen, welche alle Hand an den Erſchlagenen gelegt haben, insoſern die eine nicht von der andern im handeln abhängt, oder zum handeln beſtimt worden. it. Zwei Pferde, die an einen Wagen ziehen.
  - coordinirte Miturſachen (concauſſæ coordinatæ). Dieſe ſind
    - entw. wirkende Urſachen
    - oder nicht.
      - cauſſæ ſociæ (et ſi altera ſ. ſocia ad datum effectum inſufficiens fuerit, ſocia dr. *auxiliaris*)
- oder die eine iſt der andern ſubordiniret. Z. E. 6 Kugeln, deren die erſte die andere, die andere die dritte u. ſ. w. in Bewegung ſezt;
  - Subordinirte Miturſachen (concauſſæ ſubordinatæ). Hier beſtimt die eine A. die andere B. zum handeln
    - entweder zu freien Handlungen
      - Hier iſt A eine ſitliche Urſache (cauſſa moralis).
    - oder nicht.
      - entw. zu blos willkührlichen
        - A. iſt eine anreizende Urſache (cauſſa ſtimulans).
      - oder zu nothwendigen Handlungen
        - eine antreibende u. neceßitirende Urſache (cauſſa trudens, impellens, neceſſitans).

Z. E. Cajus gibt dem Mävius 10 Rthlr. damit er den Sempronius ermordet. Nun iſt Cajus eine ſitliche Urſache von dem Morde. Wenn man aber einen Hund anhezet, einen Menſchen anzufallen, ſo iſt man eine anreizende Urſache von den Schaden, ſo der Hund

Hund anrichtet. Wenn Cajus den Mävius anstößt, daß er auf den Sempronius fält, so ist er als eine neceßitirende Ursache anzusehen.

δ) Die caussa efficiens minus principalis ist der caussæ eff. principali

- entweder coordiniret
- oder subordiniret.
  - In diesem Falle ist die caussa minus principalis eine caussa instrumentalis überhaupt, oder im weitern Verstande. Diese ist aber
    - entweder ein freies Wesen, und handelt als ein solches
      - caussa ministerialis.
    - oder nicht.
      - caussa instrumentalis physica s. caussa instrumentalis stricte & rigorosa sic dicta.

I. Anmerkung.

Die Arten einer sitlichen Ursache pflegt man durch folgende Verse anzuzeigen:

Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

α) Wer einen andern befehlet, eine Handlung vorzunehmen, ist die sitliche Ursache davon. Z. E. Wenn der Landesherr seinen Unterthanen, die Eltern ihren Kindern, die Lehrmeister ihren Schülern befehlen, böse Handlungen vorzunehmen, so sind jene sitliche Ursachen von den Handlungen dieser. β) Ein

Bayerische Staatsbibliothek München

Rathgeber ist eine sitliche Ursache von den Handlungen, die er jemand anratet, indem er ihm Bewegungsgründe dazu beibringt (§. 122.). γ) Durch eine Einwilligung wird man auch eine sitliche Ursache, insofern man dadurch einem andern Bewegungsgründe zu einer Handlung gibt. Z. E. Der Sohn wil heiraten. Die Eltern geben dazu ihre Einwilligung. Hierdurch bestimt er sich zu einer Heirath, die er, ohne Einwilligung seiner Eltern, vielleicht nicht vorgenommen hätte. Insofern sind die Eltern sitliche Ursachen von der Heirath. δ) Durchs **Schmeicheln**, insofern man jemand dadurch Bewegungsgründe zum handeln beibringt. Z. E. Ein Fürst, welcher grausam ist, fragt seinen Minister, ob er meinte, daß er zu strenge mit diesem und jenem Unterthan verfaren wäre. Dieser antwortet, nein, und versichert, daß er noch ungemein gnädig gewesen. Nimt nun der Fürst daher Bewegungsgründe, grausamer zu werden, so ist sein Minister, als die sitliche Ursache davon anzusehen. Eben dieses gilt von den Rednern, Dichtern und Predigern, die einem boshaften und lasterhaften Menschen schmeicheln, und ihn dadurch in seiner Bosheit bestärken, und Schuld daran sind, daß er seine Bosheit fortsezet und vermehret. ε) Durch **Zurüklaufen** oder **Umkehren**, insofern man dadurch jemand Bewegungsgründe zum handeln beibringt. Z. E. **Mävius** hat mit einem mächtigen Feinde zu thun. **Cajus** stehet ihm erst bei, lauft aber hernach davon, und wil ihm nicht mehr helfen. Hierdurch wird er bewogen, sich gefangen zu geben. Insofern nun **Cajus** verbunden gewesen, stehen zu bleiben, und dennoch davon gelauffen ist, und **Mävius** hieraus Bewegungsgründe

G nimt,

Bayerische Staatsbibliothek München

nimt, sich gefangen zu geben, so kan Cajus als die sitliche Ursache davon angesehen werden. ζ) Durch Theilnehmung an der Handlung des andern, z.E. wenn man dem andern Mittel darreicht, wodurch er seinen Endzwek erhalten kan, oder die Hinderniße so ihm im Wege stehen, wegräumet, und er daher Bewegungsgründe zum handeln hernimt. Das Wort, Theilnehmung, wird hier im engern Verstande genommen, denn überhaupt kan man sagen, daß eine jede sitliche Ursache sich der Handlung theilhaftig macht. η) Durchs Stilschweigen, wenn man verbunden gewesen zu reden, und der andere daher Bewegungsgründe zum handeln nimt. Z.E. Die Eltern sehen die Untugenden ihrer Kinder, und schweigen dazu stille. θ) Wenn man etwas hätte hindern können, und auch dazu verbunden gewesen, nichts destoweniger aber dieses unterläst, und den andern dadurch zu handeln bewegt. Z.E. Cajus wil einen Schaden anrichten, den ich verhüten kan, und zu verhüten verbunden bin. Insofern nun Cajus aus dieser meiner Unterlaßungshandlung einigen Bewegungsgrund zu handeln hernimt, so bin ich eine sitliche Ursache von seiner Handlung. ι) Wenn man eine Handlung des andern nicht offenbaret, wozu man doch verbunden gewesen, und wodurch man die Handlung hätte hindern können, insofern man durch diese Unterlaßungshandlung den andern zum handeln bestimt. Dieser Fal gehöret unter den nächstvorangehenden. Ich hätte leicht alle diese besondere Fälle unter algemeine Gründe bringen, die Unvolständigkeit dieser Regel und ihre genauere Bestimmung ausführlicher anzeigen können. Weil aber dieses von dem berühmten Herrn Prof. Schier-

schmidt in seinem Natur- und Völkerrechte §. 123-129. S. 83-93. ungemein schön und ausführlich geschehen ist, so wil ich meine Leser dahin verweisen, bis ich vielleicht selbst einmal in meinen Beiträgen zur Gelahrheit diese Sache besonders abhandele. Hieher gehören die beiden Rechtsregeln: 1) Potest quis per alium, quod facere potest per seipsum (Cap. *potest* 68. de R. I. in 6.). 2) Damnum dat, qui jubet dare (L. 169. ff. de R. I.).

ad §. 179.

n. 1. Einer, der auf die Art unmittelbar frei handelt, daß er nicht von einem andern zum handeln bestimt wird, handelt freier, als einer, der von einem andern zum handeln bestimt wird. Denn, wer von einem andern zu einer freien Handlung bestimt wird, hat mehrere äuserliche Bewegungsgründe zum handeln, als derjenige, der gar nicht von einem andern zum handeln bestimt wird (§. 169. Sch.). Je mehrere äuserliche Bewegungsgründe man zum handeln hat, desto kleiner ist der Grad der Freiheit derselben (§. 175. Zus. IV). Folglich handelt derjenige, so von einem andern zum handeln bestimt wird, nicht so frei, als derjenige, so gar nicht von einem andern zum handeln bestimt wird. Folglich, wenn einer auf die Art unmittelbar frei handelt, daß er nicht von einem andern zum handeln bestimt wird, so handelt er freier, als einer, der als ein Mittel handelt, oder von einem andern zum handeln bestimt wird. Z. E. Cajus ermordet den Sempronius, ohne daß er dazu von einem andern

bestimt

bestimt worden. Mävius aber hat sich dazu anhezen laßen. Hier handelt der erste freier, als der andere.

n. 2. Der Herr Verfaßer drukt diesen Lehrsaz so aus: **Eine unmittelbare Handlung ist freier als eine mittelbare.** Allein, 1) hat er nicht die unmittelbare Handlung gehörig bestimt, daß es eine freie sein mus. Jedoch, dieses ist eine Kleinigkeit. 2) Hat er die unmittelbare Handlung nicht bestimt, daß es eine solche sei, wozu man nicht von einer andern bestimt wird. Er hätte dieses um so viel mehr thun sollen, da er selbst die nächste Ursache eine unmittelbare nent, und also behauptet, daß derjenige auch unmittelbar handelt, der von einem andern zum handeln bestimmet worden ist (§. 178. 179. Zus. I.). 3) Er nent eine Handlung, wozu Cajus von einem andern bestimt worden, in Absicht auf den Cajus, eine mittelbare Handlung, welches falsch ist (§. 178. Erl.).

I. Zusaz.

n. 1. **Eine sitliche Ursache von einer Handlung handelt freier, als die nächste Ursache von derselben Handlung.** Denn die nächste Ursache von einer Handlung, wovon es auch eine sitliche Ursache gibt, ist von der sitlichen Ursache zum handeln bestimt worden (§. 178.), di sitliche Ursache aber handelt auf die Art unmittelbar, daß sie nicht von einem andern zum handeln bestimt worden (§. 178.). Folglich

handelt die sitliche ursache von einer Handlung freier, als die nächste Ursache von derselben.

n. 2. Die nächste Ursache von einer Handlung, wozu sie von einer sitlichen Ursache bestimt worden, ist eine caussa instrumentalis (§. 178.). Folglich handelt eine sitliche Ursache freier, als ihre caussa instrumentalis (n. 1.). Wenn also ein Herr seinem Knechte befiehlet, einen Menschen zu ermorden, so handelt der Herr freier als der Knecht, in Absicht auf den Mord. Wenn Cajus den Sempronius zu einem Zweikampf mit Titius angehezet hat, so ist die Handlung des Cajus freier, als die Handlung des Sempronius.

n. 3. Der Herr Verfaßer drukt n. 1. auf folgende Art aus: **Eine mittelbare Handlung kan, in Absicht auf die sitliche Ursache, als eine unmittelbare betrachtet werden. Daher handelt die sitliche Ursache freier als die nächste Ursache einer Handlung.** (§. 178.) Hierbei ist aber zu merken 1) wenn er sagt, daß eine mittelbare Handlung, in Absicht auf die sitliche Ursache, als eine unmittelbare angesehen werden kan, so behauptet er α) daß die Handlung in Absicht auf ihre sitliche Ursache, nicht eine mittelbare sei, welches falsch ist. (§. 178. Erl.) β) Spricht er, daß die Handlung, wozu Cajus, durch Bewegungsgründe, von Sempronius bestimt worden, in Absicht auf den Sempronius, eine unmittelbare sei. Dieses mus man auf die Art verstehen, daß Sempronius, in sofern er in den Cajus wirket, und ihn

ihn zum handeln bestimt, unmittelbar handelt. Z. E. Sempronius überredet den Cajus zu einem Morde. Insofern er den Cajus überredet, handelt er unmittelbar; den Mord aber übet er mittelbarer weise aus. 2) Warum, spricht er, handelt die sitliche Ursache freier als die nächste? weil jene unmittelba[r], diese aber mittelbar handelt. Man vergleiche hiermit die Erklärung des Herrn Verfaßers von der nächsten Ursache, vermöge welcher sie unmittelbar handelt.

II. Zusaz.

n. 1. Je freier eine Handlung ist, desto sitlicher ist sie. (§. 162. Zus. II.) Folglich hat eine freie unmittelbare Handlung, NB. wozu man nicht von einem andern bestimt worden, einen grösern Grad der Sitlichkeit, als eine freie Handlung, wozu man von einem andern bestimt worden. (§. 197.)

n. 2. Es komt einer freien Handlung ein grösserer Grad der Sitlichkeit zu, wenn sie in Absicht auf ihre sitliche Ursache, als wenn sie in Absicht auf ihre (freie) caussam instrumentalem betrachtet wird. (Zus. I. n. 1.)

ad §. 180.

Wenn keine Collision der Handlungen vorhanden, hat eine freie Handlung einen grösern Grad der Freiheit, als wenn sie, um einer Collision willen, vorgenommen wird. Denn im ersten Falle stehet die Handlung mehr in unsrer Ge-

walt, als in dem zweeten Falle. Folglich; wenn keine Collision der Handlung vorhanden, ist die vorgenommene Handlung zufälliger, als wenn sie, um einer Collision willen, vorgenommen wird. Je zufälliger eine Handlung ist, desto freier ist sie. (§. 162. Zus. II.) Folglich ist eine freie Handlung im ersten Falle freier als im andern.

Zusaz.

Folglich, wenn keine Collision der Handlungen vorhanden, ist eine Handlung sitlicher, als wenn sie, um einer Collision willen, vorgenommen wird.

ad §. 181.

Wenn Handlungen mit einander collidiren, so kan es geschehen, daß einer ein gröseres Ubel einem kleinern, oder ein kleiners gut einem grösern vorziehet, und dadurch dem Geseze und folglich seiner Pflicht, zuwider handelt. (§. 148, 93, 98.) Eine solche Unterlaßung seiner Pflicht, oder des dem Geseze zu leistenden Gehorsams, heist eine Arglistigkeit (versutia.) Siehe Recessum imperii §. 70. A. 1594. wir wollen hiervon unten handeln.

Zusaz.

Die Arglistigkeit wird in einer Collision ausgeübet. Folglich hat sie einen kleinern Grad der Sitlichkeit, als eine böse freie Handlung, die auser aller Collision vorgenommen wird. (§. 180. Zus.)

ad §. 182.

n. I. α) Das Wollen, vermöge deßen ein handelndes

des Wesen wil, daß dasjenige, um dessentwillen es handelt, geschehen oder nicht geschehen sol, heist die Intention deßelben (Intentio) β) Dasjenige aber, um dessent willen eine wirkende Ursache handelt, wird ihr Endzweck (Finis) genent. Z. E. Cajus wil ein Haus bauen. In dieser Absicht nimt er verschiedene Handlungen vor. Folglich ist die Auffürung des Hauses sein Endzwek. Insofern er aber diesen Endzwek wil, haben wir seine Intention. Man siehet hieraus ein, daß man, dem Sinne des Herrn Verfaßers gemäs, die Intention ganz kurz durch das Wollen des Endzwekkes erklären kan. γ) Der Endzwek wird von dem handelnden intendiret. Denn er nimt, um des Endzweks willen, Handlungen vor. Folglich begehret er den Endzwek. Wer eine Sache begehret, wil dieselbe. Folglich wil der handelnde seinen Endzwek. Das Wollen des Endzwekkes heist die Intention (lit. β.) Folglich wird der Endzwek von dem handelnden intendiret.

n. 2. Hierbei mus ich einige Anmerkungen machen. α) Die Erklärung des Herrn Verfassers von einer Intention ist zu enge, indem er ein Wollen oder eine Begierde aus einer algemeinen deutlichen Erkentnis dazu erfodert. (§. 35.) Der gemeine Mann stelt sich seinen Endzwek ofte verworren und undeutlich vor, und begehret ihn auch aus einer verworrenen Vorstellung des Guten. Nichts desto weniger legt man ihm eine Intention bei. Man wird sich

um so viel mehr davon überzeugen, daß nicht zu einer jeden Intention eine algemeine deutliche Erkentnis erfodert wird, wenn die intentio indirecta in Erwegung gezogen wird, die wir noch bei diesem Absaze erklären werden. Sol also die Erklärung des Herrn Verfaßers in dieser Absicht richtig sein, so mus man durch das **Wollen** eine jede Begierde eines Geistes verstehen, und also das Wort in einem weitern Verstande nehmen, als es der Herr Verfaßer selbst nimt. β) Es liese sich noch untersuchen, ob die Intention von der Erkentnis- oder Begehrungskraft gewirkt würde. Der Herr Prof. **Baumgarten** nimt in seiner Metaphysik das erste, und der Herr Verfaßer das lezte an. Wenn es heist: **Was haben Sie vor eine Intention?** so kan diese Frage a) so viel heisen als: **Was stellen sie sich vor einen Endzwek vor?** b) kan sie auch folgende Bedeutung haben: **Was begehren Sie vor einen Endzwek?** Jedoch scheinet der Herr Verfaßer nicht darinn zu irren, daß er die lezte Bedeutung der Frage angenommen. γ) Seine Erklärung des **Endzweks** ist zu weit. Wenn ein Pferd den Wagen ziehet, um ihn von der Stelle zu bewegen, so ist dieses leztere dasjenige, um deßentwillen das Pferd als eine wirkende Ursache handelt. Folglich solte auch das Pferd, nach der Erklärung des Herrn Verfaßers einen Endzwek haben, welches wider allen Redegebrauch der Gelehrten ist. Man mus deswegen die wirkende Ursache, in der Erklärung des Endzwekkes genauer bestimmen,

stimmen, indem sie ein verständiges oder vernünftiges Wesen sein mus. Man vergleiche hiermit §. 17. Vorb. Erl. ᵟ) In dem Beweise, daß der Endzwek von dem handelnden Wesen intendiret wird, nimt der Herr Verfaßer folgenden Saz an: **Wer eine Sache begehret, wil dieselbe.** Die Begierde ist das Geschlecht, das Wollen ist eine Art derselben. Folglich schliest er von dem Geschlechte zu einer bestimten Art, und also wider die Regeln der Vernunftlehre. Nimt man aber das Wollen so, wie ichs bestimt habe, so hat der Beweis des Hn. Verf. seine Richtigkeit.

n. 3. α) Ein Endzwek ist

entweder so beschaffen, daß die wirkende Ursache, wenn gleich kein anderer Endzwek vorhanden wäre, um dessentwillen gehandelt hätte.	oder nicht.
Der Hauptendzwek (finis primarius).	ein Nebenendzwek (finis secundarius).

Z. E. Cajus mus nach **Weimar** reisen, um sich vor das Consistorium zu stellen. Wenn er gleich sonst nichts dort zu verrichten hätte, so würde er doch hingereiset sein. Dieses ist also der Hauptzwek seiner Reise. Wenn er nicht, um einer andern Ursache willen, nach **Weimar** reisen müste, so wäre er nicht blos herüber gereist, um den Sempronius zu besuchen. Weil er aber so nach **Weimar** reisen wird, so hat er auch zur Absicht, den Sempronius

pronius zu besuchen. Dieses ist also ein Nebenendzwek. β) Die Intention bestehet in einem Wollen des Endzweks.

Dieser ist

entweder ein Hauptzwek	oder ein Nebenendzwek.
eine Hauptintention (intentio primaria).	eine Nebenintention. (intentio secundaria).

n. 4. Eine Intention, vermöge welcher das intendiret wird, um deßenwillen die wirkende Ursache eigentlich handelt, heist eine direkte Intention (intentio directa). Eine Intention aber, vermöge welcher ein handelndes Wesen dasjenige zwar nicht an sich wil, so aus seiner Handlung fliest, welches aber doch eben so wohl, als das, was es eigentlich wil, daraus folgen kan, wird eine indirekte Intention (intentio indirecta) genent. Z. E. Cajus wil dem Sempronius in einem Zweikampf einen Stich mit dem Degen beibringen. Er ist zwar nicht an sich eigentlich willens, ihn über den Haufen zu stosen. Er wil aber nichtsdestoweniger eine Handlung, woraus dieses erfolgen kan, und es erfolgt auch wirklich daraus. Hier ist die direkte Intention des Cajus gewesen, dem Sempronius einen Stich, z. E. quart über den Arm, beizubringen, der nicht tödtlich gewesen. Seine indirekte Intention aber ist gewesen, Sempronius über den Haufen zu stosen. Man könte hierwider den Einwurf machen, daß eine indirekte Intention, ihrer Erklärung nach, einen Wider-

Widerspruch in sich faßet. Man würde etwa so schliesen:

Was nicht ein Wollen des Endzweks ist, um deßen willen man handelt, ist nicht eine Intention (n. 1.).

Nun aber ist die indirekte Intention nicht ein Wollen des Endzweks, um deßentwillen man handelt.

Folglich ist die indirekte Intention keine Intention.

Allein, ich leugne den Untersaz. Wenn man indirekte etwas intendiret, so wil man zwar nicht an sich, und unmittelbar dasjenige, so aus seiner Handlung folgt. Aber man wil doch unmittelbar die Handlung, worin es gegründet ist. Folglich wil man diese Folge seiner Handlung mittelbarer weise, und sie kan eben deswegen auch, als ein Endzwek, angesehen werden, um deßentwillen man handelt, und den man wil. Folglich verdienet die indirekte Intention wirklich den Nahmen einer Intention. Man vergleiche hiermit die Regel, die wir oben gehabt haben: Wenn die Ursache sich auf unsere Freiheit beziehet, so beziehen sich auch ihre Wirkungen auf unsre Freiheit. Wenn wir also eine Handlung wollen, woraus etwas folget, so beziehen sich auch ihre Folgen auf unsre Freiheit, wenn wir uns gleich nicht diese Anfangs besonders, als solche, die ganz gewis aus unsrer Handlung fliesen würden, vorgestellet haben, wenn wir nur haben einsehen können, daß diese Folgen sehr leicht aus unsrer Hand-

lung

lung haben entstehen können, und daß es nicht in unsrer Gewalt gestanden, sie ganz gewis zu hintertreiben, nachdem wir einmal die Handlung selbst vorgenommen haben. Wenn man hierauf Achtung gibt, wird man das Fundament der Eintheilung der Intention in eine direkte und indirekte volkommen deutlich einsehen. Man kan diese Eintheilung, zu mehrerer Deutlichkeit, noch mit dem Beispiele eines Besoffenen erläutern. Cajus wil zu Dorfe steigen, um sich zu besaufen. Dieses ist seine direkte Intention. Er fängt berauscht in der Schenke Händel an. Dieses hat er indirekte intendiret, als er zu Dorfe gegangen.

Zusaz.

Was ein handelndes Wesen indirecte wil, das wil es nicht an sich, sondern weil es folgt. Man wil es nicht als ein Mittel, um dadurch seinen Endzwek zu erhalten, sondern weil es aus einer Handlung folgt, die man wil. Was man also indirekte wil, das wil man nicht unmittelbar, sondern nur mittelbarer weise. . . Die Wahrheit dieses Zusazes ist aus dem Absaze selbst offenbar und bedarf keiner weitern Erläuterung.

ad §. 183.

n. 1. **Eine jede Intention beziehet sich auf die Freiheit.** Denn eine jede Intention ist ein Wollen (eine wilkührliche Begierde eines Geistes) (§. 182. Erl.) Alle wilkührliche Begierden eines Geistes beziehen sich auf seine Freiheit und sind freie Handlungen. (§. 7. Vorb. und §. 52. Erl.)

52. Erl.) Folglich beziehet sich eine jede Intention auf die Freiheit und ist eine freie Handlung überhaupt.

n. 2. Ein jeder geübter Leser siehet ein, was wir hier an dem Beweise des Herrn Verfaßers geändert haben, und zwar mit hinreichenden Grunde. (§. 182. Erl.)

Zusaz.

Einer jeden Intention komt eine Sitlichkeit zu. (§. 65, 70. Erl.)

ad §. 184.

n. 1. **Eine direkte Intention ist freier als eine indirekte.** Denn wer etwas direkte intendiret, der wil daßelbe vor sich. Wer aber etwas indirekte intendiret, der wil es nicht an sich, sondern weil er sonst nicht seine direkte Intention erhalten könte. (§. 182.) Die Handlung des ersten stehet also mehr in seiner Gewalt, als die Handlung des andern. Folglich ist auch die Handlung des ersten ihm (physisch) zufälliger als die Handlung des andern diesem ist (§. 7. Verb. §. 48.) Folglich ist eine direkte Intention freier als eine indirekte. Z. E. Cajus hat die direkte Intention sich zu berauschen. Er fängt immer in diesem Zustande unnüze Händel an. Folglich ist zugleich seine indirekte Intention gewesen, Händel anzufangen. Seine Besoffenheit aber ist eine freiere Handlung, als die Streiche, die er im besoffenen Muthe, vornimt. Cajus wil dem Sempronius einen Stos beibringen, der

nicht tödtlich ist. Dieses ist seine direkte Intention. Er nimt aber eine Handlung vor, wodurch der andere leicht über den Haufen gestossen werden kan, und er stöst ihn wirklich über den Haufen. Dieses ist seine indirekte Intention. Seiner ersten Intention aber komt ein gröserer Grad der Freiheit, als der andern, zu. Wenn Mävius direkte, Cajus aber nur indirekte den Todtschlag des Sempronius intendiret, so handelt der erste freier, als der andere.

n. 2. **Eine Hauptintention ist freier, als die Nebenintention.** Denn die Hauptintention gehet auf eine Handlung, die man vornehmen würde, wenn man gleich keine andere Intention hätte. Die Nebenintention aber sezet eine andere Intention voraus, wovon sie abhängt, und ohne welche sie nicht stat finden würde (§. 182.). Die erste Handlung ist also zufälliger und folglich freier, als die andere (§. 162. Zus. II.). Die Hauptintention des Cajus ist, sich mit dem Mävius zu schlagen. Wenn er nicht so seine Sache mit einem andern ausmachen müste, so hätte er nicht so den Sempronius zum Zweikampf aufgefodert. Weil er sich aber doch mit dem Mävius schlagen mus, und er siehet den Sempronius dabei stehen, so wil er auch zugleich mit diesem seine Sache ausmachen. In der ersten Absicht handelt er freier, als in der andern. Man siehet hieraus zugleich ein, daß, wenn es die Hauptintention des Paulus, aber die Nebenintention

des Cajus gewesen, sich zu schlagen, der erste freier, als der andere, handele.

Zusaz.

Eine direkte Intention ist sitlicher, als eine indirekte, und einer Hauptintention komt ebenfals ein grösserer Grad der Sitlichkeit, als der Nebenintention, zu (§. 162. Zus. II.).

Anmerkung.

Wenn einer eine indirekte Intention hat, so hat er diese um der direkten Intention willen, und wenn einer eine Nebenintention hat, so hat er diese auch um der Hauptintention willen (§. 182.). Folglich hat er zu der indirekten sowohl, als auch zu der Nebenintention, mehrere äuserliche Bewegungsgründe, als zu der direkten oder zu der Hauptintention (§. 169.). Folglich ist die indirekte und die Nebenintention nicht so frei und sitlich, als die direkte und Hauptintention. Auf diese Art kan man den vorigen Lehrsaz auch aus dem §. 175. Zus. IV. beweisen. Z. E. Cajus schmeist sich schon mit dem Sempronius. Nun bestimmen ihn die äusere Umstände mehr, den Sempronius über den Haufen zu stossen, wenn er dieses nur indirekte intendiret, als wenn er es direkte intendiret hätte. Also ist diese Handlung nicht so frei und sitlich, als wenn er direkte intendiret hätte, den Sempronius über den Haufen zu stosen. Weil Cajus so nach Weimar in einer gewißen Angelegenheit reisen mus, so nimt er eben daher Bewegungsgründe, seinen alten guten Freund zu besuchen. Er wird also von den äusern Umständen sehr zu dieser Handlung

bestimt, und deswegen komt auch dieser Nebenintention ein kleinerer Grad der Freiheit und Sitlichkeit zu.

ad §. 185.

n. 1. Es gibt unzählige Handlungen, ohne welche ein bestimter Endzwek nicht erhalten werden kan. Dasjenige, was den Grund von der Wirklichkeit des Endzweks in sich enthält, heist, in dieser Absicht, ein Mittel (remedium). Folglich sind diese Handlungen Mittel, seinen Endzwek zu erhalten. Wer zu dem Endzwekke verbunden ist, der ist auch zu den Mitteln verbunden, wodurch der Endzwek erhalten werden kan (§. 94. Zus.). Folglich, wer zu einem bestimten Endzwekke verbunden ist, der ist auch zu denenjenigen Handlungen verbunden, wodurch der Endzwek erhalten werden sol. Hieraus ist man, mit leichter Mühe, im Stande, die Begriffe von der Nachläßigkeit und dem Fleise zu machen. Denn die Unterlaßung der Handlungen, wodurch ein bestimter Endzweck erhalten werden sol, heist die Nachläßigkeit (negligentia) und die Beobachtung oder Ausübung solcher Handlungen wird der Fleis (diligentia) genent.

n. 2. Wir haben hierbei weiter nichts zu merken, als daß der Herr Verfaßer die Nachläßigkeit und den Fleis in einem ungemein weiten Verstande genommen. Z. E. Wenn ein Spizbube und Dieb die Handlungen unterläst, wodurch sein Endzwek erhalten werden sol, so ist er, nach dem Begriffe des Herrn Verfaßers, nachläßig

nachläßig. Beobachtet er aber die Handlungen, welche zu seiner Spizbuberei und seinem diebischen Endzwek erfodert werden, so ist er fleisig. Es gibt aber ungemein viele Lehrer des Naturrechts, welche diese Worte in einem engern Verstande nehmen. Diese erklären den Fleis durch eine Unternehmung derjenigen Handlungen, wodurch man seiner Pflicht und Verbindlichkeit ein Gnüge thut, und wenn von einer volkomnen Verbindlichkeit die Rede ist, so nennen sie es einen **Fleis im engern Verstande** (diligentia stricte sic dicta). Die **Nachläßigkeit** erkläret man auf eine entgegengesezte Art. Nämlich, wenn man die Handlungen unterläst, wodurch man seiner Verbindlichkeit ein Gnüge thun solte, so ist man **nachläßig**, und wenn dieses sich auf eine volkomne Verbindlichkeit oder Zwangspflicht beziehet, so findet die **Nachläßigkeit im engern Verstande** stat (negligentia stricte sic dicta). Jedoch scheinet der Herr Verfaßer nicht deswegen einen Tadel zu verdienen, indem er den Redegebrauch allerdings auf seiner Seite hat, und Köhler den Fleis in einen rechtmäsigen und unrechtmäsigen eintheilet (*).

I. Zusaz.

Je mehrere Handlungen einer vornimt, welche Mittel sind, seinen Endzwek zu erreichen, desto fleisiger ist er; und je mehrere solche Handlungen er unterläst, desto nachläßiger ist er. Folglich sind un-

(*) l. c. §. 546.

zehlig viele Grade, sowohl des Fleises, als auch der Nachläßigkeit zu gedenken.

II. Zusaz.

n. 1. So wohl der Fleis, als auch die Nachläßigkeit können sowohl an sich, (absolute) als auch beziehungsweise, (hypothetice) oder in Absicht auf die handelnde Wesen, betrachtet werden. α) Der gröste Fleis an sich bestehet darin, daß das handelnde Wesen keine von den Handlungen unterläst, welche Mittel abgeben, einen bestimten Endzwek zu erhalten. Der gröste Fleis aber, beziehungsweise genommen, findet stat, wenn das handelnde Wesen alle die zu einem bestimten Endzwekke erforderliche Handlungen vornimt, die in seinen Kräften stehen. β) Ein Fleis, beziehungsweise betrachtet, kan der gröste sein, der, an sich betrachtet, nicht den grösten Grad hat. Denn wenn einer gleich alle die Handlungen, zur Erhaltug eines Endzweks, vornimt, die in seinem Vermögen stehen, so folgt noch nicht daraus, daß er alle die Handlungen vornimt, welche wirklich, zur Erhaltung des Endzweks, erfodert werden, und also kan er seinen möglich grösten Fleis anwenden, wenn gleich ein gröserer Fleis zur wirklichen Erhaltung des Endzweks an sich erfodert wird.

n. 2. α) Die gröste Nachläßigkeit an sich bestehet in einer gänzlichen Unterlaßung aller derjenigen Handlungen ohne Ausnahme, welche, zur Erhaltung eines gewißen Endzweks, Mittel abgeben.

abgeben. Die gröste Nachläßigkeit aber, beziehungsweise betrachtet, bestehet in einer Unterlaßung dererjenigen Handlungen, die zu einem bestimten Endzwekke erfodert werden, deren Unterlaßung einem gewißen Subjekt nur immer möglich gewesen. β) Siehet man blos auf die Kräfte eines Menschen, und abstrahiret von der ihm etwa zukommenden Fertigkeit des Fleises und sitlichen Volkommenheiten, so ist klar, daß ein jeder Mensch alle die Handlungen, auch die allerkleinsten, unterlaßen kan, die zur Erhaltung eines bestimten Endzweks erfodert werden. Insofern kan man behaupten, daß die gröste Nachläßigkeit, beziehungsweise betrachtet, auch an sich die gröste Nachläßigkeit sei.

III. Zusaz.

n. 1. Was die Kräfte eines handelnden Wesens übersteiget, ist ihm physisch unmöglich (§. 91. Zus.). Weil nun niemand zu unmöglichen Dingen verbunden werden kan (§. 91.), so erhellet, daß man von niemand einen solchen Grad des Fleises fodern kan, der seine Kräfte übersteigt. Wil man also den Grad des Fleises, den einer auszuüben verbunden gewesen, oder den Grad der Nachläßigkeit, den einer begangen hat, gehörig bestimmen, so mus man erst, den grösten Grad des Fleises oder der Nachläßigkeit, in einem gegebenen Falle, an sich bestimmen; zweitens, mus man die Kräfte des handelnden Dings untersuchen, um inne zu werden:

Quid valeant humeri, quid ferre recusent.

n. 2. Man siehet aus dem vorhergehenden ein, daß derjenige, so im höchsten Grade nachläßig ist, gar keinen Fleis anwende, und umgekehrt (Zus. 1.). Wer also nicht einmahl den kleinsten Grad des Fleises ausübet, ist im höchsten Grade nachläßig. Wenn man also den kleinsten Grad des Fleises weis, ist man leicht im Stande, den grösten Grad der Nachläßigkeit zu bestimmen. Hieraus begreist man die Wahrheit folgender Regel: Wenn du den grösten Grad der Nachläßigkeit finden wilst, so untersuche erst den kleinsten Grad des Fleises.

Anmerkung.

Die Lehrer der Römischen Rechte nehmen drei Grade des Fleises und der Nachläßigkeit an, nämlich den grösten, mitteisten und niedrigsten oder kleinsten. α) Es gibt Handlungen, die von den meisten, welche sich fleisig erweisen, um einen bestimten Endzwek zu erhalten, vorgenommen werden. Diese machen den mittelsten Grad des Fleises aus. Wenn man also den Fleis braucht, den die allermeiste ordentliche Hausväter anwenden, so komt einem dieser mittelste Grad des Fleises zu. Der Grad dieses Fleises ist entweder gröser oder kleiner, als der mittelste. Im ersten Falle, nennen sie ihn den grösten, und im andern, den niedrigsten oder kleinsten Grad des Fleises. Wer also in dem höchsten Grade fleisig ist, der ist ein Argus, der 100 Augen hat. Er gibt auf viele Kleinigkeiten Acht, und wendet viele Mittel, zur Erhaltung seines Endzweks, an, die mancher sonst ziemlich fleißiger Hausvater aus der Acht läst. Wer aber nur den niedrigsten Grad des Fleises

ses anwendet, ist sehr nachläßig, indem er nicht den Fleis brauchet, den ein ordentlicher Hausvater mehrentheils anzuwenden pflegt. β) Die Unterlaßung des grösten Fleises nennen sie den kleinsten Grad der Nachläßigkeit. Die Unterlaßung des mittelsten Grads des Fleises heist der mittelste Grad der Nachläßigkeit, und die Unterlaßung der niedrigsten Stuffe des Fleises ist der gröste Grad der Nachläßigkeit. Wer also in dem grösten Grade nachläßig ist, der beobachtet gar keinen ordentlichen Fleis, und gehet mit seinen Sachen ungemein liederlich um. Wer aber im mittelsten Grade nachläßig ist, kan doch dabei den niedrigsten Grad des Fleises beobachten, und wer nur im kleinsten Grade nachläßig ist, verdienet nichts destoweniger den Nahmen eines fleisigen Hausvaters, der den mittelsten Grad des Fleises anwendet. Man mus gestehen, daß die Römische Rechtsgelahrten in dieser Sache eine grose Scharfsinnigkeit haben blikken lassen. Es sind zwar unzählige Grade des Fleises und der Nachläßigkeit möglich. Allein, es ist uns unmöglich, diese ganz genau zu bestimmen. Insofern lassen wir es bei einer algemeinen Eintheilung bewenden. Siehe des berühmten und scharfsinnigen Herrn Prof. Schierschmidts Natur- und Völkerrecht §. 289. p. 248. ꝛc. §. 430. p. 487. ꝛc.

ad §. 186.

Durch die Natur sind wir verbunden, allen hypothetischen Fleis, in Beobachtung der Geseze, anzuwenden, und alle Nachläßigkeit zu vermeiden. Denn, durch die Natur selbst sind wir verbunden, dem Geseze allen Gehorsam zu leisten. (§. 108, 145.).

145) Folglich sind wir durch die Natur verbunden, alle die Handlungen vorzunehmen, welche Mittel abgeben, diesen Endzweck zu erhalten (§. 94.) und also allen Fleis, in Beobachtung der Geseze, anzuwenden, und alle Nachläßigkeit hiebei zu vermeiden. (§. 185.) Da wir aber zu unmöglichen Dingen nicht verbunden werden können (§. 91.), so erhellet, daß die vorige Verbindlichkeit nicht auf die Ausübung des absolut grösten Fleises, und die Unterlaßung der allerkleinsten Nachläßigkeit an sich betrachtet, gehet. (§. 185. Zus. II, III.) Folglich sind wir durch die Natur zu weiter nichts verbunden, als allen uns möglichen Fleis, in Beobachtung der Geseze, anzuwenden, und alle Nachläßigkeit, so viel als uns irgend möglich ist, zu vermeiden. (§. 185. Zus. II, III.)

ad §. 187.

n. 1. **Die wirkende Ursachen** (principia fiendi) **der menschlichen Handlungen sind hauptsächlich der Verstand und der Wille oder Nichtwille.** Den Beweis hiervon füret der Herr Verfaßer auf folgende Art: Menschliche Handlungen sind freie Handlungen (§. 1, 52.). Freie Handlungen hängen von dem Willen oder Nicht-Willen ab. (§. 52.) Folglich werden alle menschliche Handlungen, ohne Ausnahme, α) von dem **Willen oder Nicht-Willen** gewirkt. Folglich können sie nicht ohne Gebrauch des **Verstandes**, der Vernunft und der obern Erkentniskräfte geschehen (§. 19 ꝛc.). Folglich sind der Verstand und der Wille vornehmlich die principia fiendi der menschlichen Handlungen. Hierbei haben wir verschiedenes

nes zu bemerken. α) Der Herr Verf. unterscheidet die Handlungen eines Menschen (actiones hominis), und die menschliche Handlungen (actiones humanas), von einander. Die ersten, sind nicht allemal freie Handlungen. Sie können es sein, sie können es auch nicht sein. Die lezten aber, welche dem Menschen, als einem Menschen, um seiner Vernunft und Freiheit willen, zukommen, sind beständig freie Handlungen. In diesem Stük folget der Herr Verfaßer dem Herrn Geheimerath von Pufendorf und andern mehr. β) Durch den Verstand und den Willen verstehet der Herr Verfaßer nicht blose Vermögen (in actu primo), denn diese können keine principia fiendi genent werden. Er verstehet also hierdurch die handelnde Vernunft und den handelnden Willen, oder die Vernunft und den Verstand, als Kräfte (in actu secundo) betrachtet. γ) Der Herr Verfaßer behauptet nicht, daß gar keine andere Kraft der Seele, als der Verstand und der Wille, zu unsern freien Handlungen etwas beitrage, sondern seine Meinung ist nur diese, daß der Verstand und der Wille das meiste zur Wirklichkeit aller unsrer freien Handlungen beitragen. Er schliest also gar nicht das Wilkühr, das Vermögen aufmerksam zu sein u. s. w. aus. δ) Was den Beweis des Herrn Verfaßers betrift, dieser ist grundfalsch. a) Es ist falsch, daß alle unsere freie Handlungen von dem Willen oder Nichtwillen gewirkt werden, indem unsere allermeisten freie Handlungen von der untern

Begehrungskraft hervorgebracht werden (§. 52. Erl.). b) Es ist zugleich falsch, daß zu einer jeden freien Handlung die wirkliche Ausübung der Vernunft, des Verstandes und der obern Erkentniskräfte erfodert werde (§. 52. Erl.) c) Folglich ists falsch, daß der Verstand und der Wille die Haupt-principia aller unsrer freien Handlungen sind. Der Freiherr von Pufendorf, und andere Lehrer des Naturrechts, behaupten zwar auch, daß der Verstand und der Wille die vornehmste wirkende Ursache der freien Handlungen seind. Allein, diese Männer, wenn sie accurat verfaren, erklären den Verstand durch die Erkentniskraft, und den Willen durch die Begehrungskraft, eines vernünftigen Wesens, worin sie von dem Herrn Verfaßer abgehen. ε) Wenn man weis, daß der Herr Verfaßer von der Erkentnis- und Begehrungskraft, die Kraft wilkührlich zu handeln, unterscheidet, und die Freiheit, durch ein Vermögen, nach vorhergegangener Uberlegung, wilkührlich zu handeln, erkläret, so siehet man leicht ein, daß er in diesem Absaze seinem eignen System nicht gemäs redet. Der Herr Verfaßer mus, vermöge seines Systems, sagen, daß der Verstand und das Wilkühr (in actu secundo betrachtet,) die vornehmste principia fiendi der freien Handlungen sind. ζ) Wir nehmen den Schlussaz des Herrn Verfaßers in der Bedeutung an, in der er von Pufendorf genommen worden (lit. δ.)

n. 2.

n. 2. Die Handlungen des Verstandes sind rechtmäsig, insofern sie mit den Regeln der Vernunftlehre übereinkommen. Die Handlungen des Willens oder Nicht-Willens sind rechtmäsig, insofern sie mit den sitlichen Gesezen übereinstimmen. Weil nun die sitlichen Geseze, auch Regeln sind (§. 98.), so ist klar, daß die Rechtmäsigkeit der menschlichen Handlung (rectitudo actionis humanæ) in einer Ubereinstimmung mit gewißen Regeln bestehet. Man darf aber nicht sagen, daß eine jede Ubereinstimmung mit gewißen Regeln eine Rechtmäsigkeit einer menschlichen oder freien Handlung sei.

ad §. 188.

n. 1. Der Mangel der Rechtmäsigkeit einer menschlichen Handlung ist

ein vermeidlicher	oder er ist unvermeidlich.
Ein Versehen überhaupt (culpa in genere). Dieses gehet	Dieses Glied fält weg.

entweder auf den Verstand	oder auf den Willen
Das Versehen, im engern Verstande schlechthin so genent (culpa in specie s. culpa simpliciter sic dicta).	Boshaftigkeit (dolus s. malitia).

Z. E. Der Bauer begehet einen ihm unvermeidlichen Fehler im Schliesen, ist, in Absicht auf

auf Dinge, unwissend, die er gar nicht, nach seinen Umständen, hat wissen können, und hegt verschiedene, z. E. astronomische, Irthümer. Er handelt insofern nicht den Logischen Gesezen gemäs, und es fehlet seinen Handlungen eine Rechtmäsigkeit. Allein, weil es gar nicht, wenn er allen seinen übrigen Verbindlichkeiten ein Gnüge thun solte, in seiner Gewalt gestanden, diesen Mangel der Rechtmäsigkeit der Erkentnis zu vermeiden, so findet hier gar kein Versehen, weder überhaupt, noch insonderheit, stat. Gesezt aber, daß er seine Sachen verwahrloset, und durch seine Tumheit, wider seinen Willen, die von seinem Nachbarn geborgte Sachen verdirbt, so findet ein Versehen, schlechthin so genent, stat. Wenn Cajus seinen Nächsten mit Vorsaz betriegt, oder überhaupt mit Wissen und Willen böse handelt, so ist dieses zwar auch ein Versehen überhaupt zu nennen, kan aber nicht ein Versehen schlechthin genent werden, indem es sich nicht blos auf seine Erkentnis, sondern auch auf seinen Willen, beziehet, und insofern eine Boshaftigkeit ist. Ich brauche nicht zu erinnern, daß die Erklärung des Herrn Verfaßers von einem Versehen zu enge sei, wofern man nicht den Verstand, in einer weitern Bedeutung, nimt, als die Erklärung des Herrn Verfaßers zuläst (§. 29.).

n. 2. **Das Versehen, heists, ist also eine Handlung des Verstandes, die nicht nach den Logischen Regeln eingerichtet ist (§. 187.).** Hierbei ist zu merken: α) Man kan nicht sagen,

daß

daß ein jedes Versehen eine wirkliche Handlung des Verstandes ist, weil in diesem Falle eine jede vermeidliche Unwißenheit, und ein jeder überwindlicher Irthum, eine Handlung des Verstandes wäre, welches falsch ist (§. 29.). β) Wenn man den Verstand in einer weitern Bedeutung nimt, und dadurch die Erkentniskraft überhaupt verstehet, so ist der Saz des Herrn Verfaßers wahr, insofern man durch eine Handlung sowohl eine actio omissiva als commissiva verstehet. γ) Man darf aber diesen Saz nicht schlechthin umkehren, und sagen, daß eine jede Handlung des Verstandes, welche den Logischen Regeln widerspricht, ein Versehen wäre (n. 1.).

Zusaz.

Wer aus einem Versehen handelt, dem komt ein Mangel der Erkentnis zu (n. 1.). Aller Mangel der Erkentnis ist entweder eine Unwißenheit oder ein Irthum. Folglich, wer aus einem Versehen handelt, hat entweder keinen Begrif, oder aber einen falschen Begrif von der Sitlichkeit einer Handlung. Folglich urtheilet er entweder gar nicht, oder doch falsch, von ihrer Sitlichkeit.

I. Anmerkung.

Daher sagen die Rechtsgelahrten: Die Unwißenheit (imperitia) gehöret mit zum Versehen (L. 132. ff. de R. I.)

II. Anmerkung.

Hier wird weiter nichts angemerkt, als daß

man

man sich, bei diesem Absaze, der Regeln erinnern solle, welche die Logik dem Verstande vorschreibt, damit man desto besser von den Fehlern der Erkentnis urtheilen könne.

ad §. 189.

Der Mangel der Aufmerksamkeit, in Absicht auf unsre Handlungen, heist, in Absicht auf uns, eine **Unachtsamkeit** (incogitantia, inanimadvertentia). β) Der Mangel der Aufmerksamkeit auf ein Ubel, so in einem gegebenen Falle möglich ist, so die handelnde Person hat vorhersehen können, heist eine **Unvorsichtigkeit** (improvidentia s. imprudentia). Z. E. Cajus lehnet dem Sempronius Geld. Es ist leicht möglich, daß dieser ihn betrieget, und er hätte dieses Ubel auch leicht vorhersehen können, wenn er nur gehörig darauf Acht gegeben, und alle Umstände in Erwehnung gezogen hätte. Er lies sich aber diese üble Folge seiner Handlung nie einfallen. γ) Insofern einer, ohne vorhergehende Aufmerksamkeit auf die Natur und Beschaffenheit der Handlung, sich zum handeln bestimt, handelt er aus **Ubereilung** (præcipitanter agit). δ) Wenn einer sich aber gar nicht um die Rechtmäsigkeit der Handlung bekümmert, wird ihm eine **Sorglosigkeit** und **Liederlichkeit** (incuria) beigelegt.

I. Zusaz.

Wer aus Ubereilung handelt, untersuchet nicht vorläufig, wie die Handlung beschaffen ist, und gibt auf ihre Natur nicht gehörig Acht, daher begehet er eine Unachtsamkeit.

II. Zusaz.

Wer mit einer Sorglosigkeit handelt, dem ists gleich viel, ob er gar nicht, oder falsch, von der Sitlichkeit der Handlungen urtheilet. Daß aber eins von beiden stat findet, ist vor sich klar.

ad §. 190.

n. 1. Die Unachtsamkeit, Unvorsichtigkeit, Ubereilung und Sorglosigkeit sind Arten des Versehens; Denn sie bestehen alle in der Unterlaßung der gehörigen Aufmerksamkeit (§. 189.) Folglich faßen sie alle einen Mangel der Erkentnis in sich, so man hat überwinden können. Folglich verdienen sie alle den Nahmen eines Versehens (culpæ) (§. 188. und Zus.).

n. 2. Die Ursache der Arglistigkeit (caussa versutiæ) ist auch ein Versehen. Denn die Arglistigkeit bestehet darin, daß man in einer Collision das kleinere Gut dem grösern, und das grösere Ubel dem kleinern, vorziehet (§. 18[illegible].). Dieses könte nicht geschehen, wofern man sich nicht das kleinere Gut, beziehungsweise, in Absicht auf das grösere, als ein wahres Gut, und das kleinere Ubel, beziehungsweise, in Absicht auf das grösere, als ein wahres Ubel, vorstellete (§. 17.), welches falsch ist (§. 40.). Folglich ist die Ursache der Arglistigkeit eine falsche Vorstellung von der Sitlichkeit der Handlungen, die man hat vermindern können, und also eine Art des Versehens (§. 188. Zus.).

ad §. 191.

ad §. 191.

Die Handlungen, so aus einem Versehen entstehen (actus culposi), beziehen sich auf die Freiheit. Denn diese Handlungen entspringen aus einem vermeidlichen Mangel der Rechtmäsigkeit einer menschlichen Handlung, in Absicht auf den Verstand (§.188.). Die Qvelle derselben ist also eine überwindliche Unwißenheit (§. 117, 188. Zus.). Weil nun diese sich auf die Freiheit beziehet (§. 117.), so mus man auch behaupten, daß die Handlungen, so aus einem Versehen entstehen, sich auf die Freiheit beziehen.

Zusaz.

Folglich komt denselben Handlungen allerdings eine Sitlichkeit zu (§. 117.).

ad §. 192.

n. 1. Eine freie Handlung, die nicht aus einem Versehen entstehet, ist freier, als eine Handlung des Versehens. Der Herr Verfaßer füret den Beweis so: Wer aus einem Versehen handelt, handelt aus Unwißenheit (§.188. Zus.), wer aber auf die Art handelt, daß er nicht aus Versehen handelt, stelt sich vorher die Handlung deutlich vor (§.188. Zus.) Der lezte stelt sich also die Sitlichkeit seiner Handlung deutlicher vor, als der erste. Derowegen ist auch die Handlung des leztern freier, als die Handlung des ersten. „ Dieser Beweis aber hat einige Fehler. α) Der Saz: Quicquid non-culpose agens agit, distincte cognoscit;

ist

ist unbestimt. Man nehme einmal einen Menschen an, welcher aus einer unüberwindlichen Unwißenheit handelt. Dieser handelt nicht aus Versehen (§. 188.). Kan man aber wohl sagen, daß er seine Handlung vorher deutlich vorgestellet habe? Keinesweges. β) Gesezt auch, daß der Saz gehörig bestimt werde, daß hier von einer freien Handlung, die aus einer vermeidlichen Unwißenheit entstehet, und nicht aus einem Versehen geschiehet, die Rede sei: so kan man doch nicht ganz algemein sagen, daß sie aus einer deutlichen Erkentnis entspringt, indem es boshafte Handlungen genug gibt, die durch eine verworrene und undeutliche Erkentnis bestimt werden (§. 7. Vorb. und §. 52. Erläut.). γ) Nicht eine jede freie Handlung, die aus einer überwindlichen Unwißenheit und einem solchen Irthume entspringt, wird durch eine deutliche Erkentnis bestimt. Wenn also der Herr Verfaßer saget, daß eine Handlung, die nicht aus einem Versehen entstehet, deutlicher, als eine Handlung, die aus Versehen entspringet, vorgestelt werde, so ist dieses ein uneigentlicher Vergleichungssaz. δ) Der Herr Verfaßer behauptet, daß ein jedes Versehen aus Unwißenheit entspringt. Man könte dawider einwenden, daß einiges Versehen aus Irthum entstünde, und daß also nicht ein jedes Versehen aus einer blosen Unwißenheit herkäme. Allein, wenn man überlegt, daß ein jeder Irthum eine Unwißenheit in sich faßet, so siehet man leicht ein, daß dieser Einwurf nicht viel sagen wil. Kleinigkeiten mus man übersehen, und wenn

man sie ja anmerkt, mus man sie nur als Kleinigkeiten anmerken.

n. 2. Den Schlussaz des Herrn Verfaßers aber gebe ich zu, und man kan ihn auf folgende Art beweisen: Eine freie Handlung, die nicht aus einem Versehen entstehet, sondern boshafter Weise geschiehet, sezet eine wahre Erkentnis ihrer Sitlichkeit voraus (§. 187. 188.). Hingegen, eine freie Handlung, die aus Versehen geschiehet, gründet sich auf eine Unwißenheit, oder einen Irthum (§. 188. Zus.). Folglich hat man, im ersten Falle, mehrere Bewegungsgründe, im weitern Verstande, als im andern Falle, die Handlung zu unterlassen. Folglich ist eine freie Handlung, die nicht aus einem Versehen (sondern boshafter weise) geschieht, freier, als eine Handlung, die aus Versehen entstehet (§. 169. Erläut.).

Zusaz.

Je freier eine Handlung ist, desto sitlicher ist sie (§. 162. Zus. II.). Folglich hat eine freie Handlung, die nicht aus Versehen geschieht, einen grösern Grad der Sitlichkeit, als eine Handlung des Versehens.

ad §. 193.

n. 1. **Handlungen des Versehens sind Handlungen der Nachläßigkeit.** Denn was eine Unterlaßung der Handlungen ist, wodurch ein bestimter Endzwek erhalten werden sol, ist eine Handlung der Nachläßigkeit (§. 185.). Folglich ist eine jede **Unterlaßung** einer rechtmäsigen

gen freien Handlung, so man hat vermeiden können, eine Handlung der Nachläßigkeit (§. 186. 187.). Und also ist eine jede Handlung des Versehens eine Handlung der Nachläßigkeit (§. 188.).

n. 2. Man darf aber nicht diesen Saz schlechthin umkehren, und sagen, daß eine jede Handlung der Nachläußigkeit eine Handlung des Versehens wäre, indem die boshafte Handlungen (actiones dolosæ) auch Handlungen der Nachläßigkeit sind, aber nicht Handlungen des Versehens genent werden können.

I. Zusaz.

Weil die Nachläßigkeit, nach der Meinung der Römischen Rechtsgelahrten, in die gröste, mitlere und kleinste eingetheilet wird (§. 185. Anm.), so ists gekommen, daß sie auch drei Grade des Versehens gemacht haben. Wenn das Versehen den grösten Grad der Nachläßigkeit in sich faßet, so nennen sie es ein groses Versehen (culpa lata). Faßet es den mitlern Grad der Nachläßigkeit in sich, so heists ein geringes Versehen (culpa levis), und endlich, wenn das Versehen den kleinsten Grad der Nachläßigkeit in sich begreift, nennen sie es das geringste Versehen (culpa levissima).

Anmerkung.

Siehe Lauterbachs comp. jur. lib. 13. tit. 6. com. vel contra p. 225. sqq. it. Glafey im Rechte der Vernunft, lib. 3. cap. 1., woselbst er einen Unterschied inter culpam significatu lexico & significa-

tu technico macht, desgleichen inter culpam facti & juris. Culpa facti heist auch sonst logica und culpa juris heist oft culpa moralis.

II. Zusaz.

Das Versehen bestehet in einem Mangel der Rechtmäsigkeit einer menschlichen Handlung (§. 188.). Die Rechtmäsigkeit einer menschlichen Handlung ist eine Ubereinstimmung mit gewißen Regeln oder Gesezen (§. 187.). Wo also keine Geseze sind, die uns verbinden, da findet kein Versehen stat. Daher heists mit höchstem Grunde: Wer nicht zu gehorsamen verbunden gewesen, begehet kein Versehen (l. 169. ff. de R. I.

III. Zusaz.

Und weil der Mangel der Rechtmäsigkeit, so wohl in Achsicht auf das Thun, als in Absicht auf das Laßen, stat findet (§. 54.), so erhellet, daß ein Versehen auf beide Arten begangen werden kan. Wird ein Versehen durchs Thun begangen, so entspringt es aus einem überwindlichen Irthume. Bestehet es aber im Laßen, so rüret es von einer überwindlichen Unwißenheit her.

Anmerkung.

Siehe Schöpfers diss. de culpa lata ministri status. cap. 2. n. 3. Man lese auch bei dieser Materie des berühmten Herrn Riebovs diss. de culpa media nach.

ad §. 194.

Man kan nicht sagen, daß einer die böse Folgen, so aus einer Handlung des Versehens entstehen,

stehen, intendiret habe. Denn wer aus einem Versehen handelt, hat entweder gar keinen, oder doch einen falschen Begrif von der Sitlichkeit seiner Handlung (§. 188. Zus.). Er hat also nicht die böse Folgen vorhergesehen, die wirklich aus seiner Handlung des Versehens entstehen (§. 65.). Folglich kan man auch nicht sagen, daß er sie gewolt habe (§. 17.), und also erhellet, daß sie nicht eigentlich von ihm intendiret worden sind (§. 182.).

ad §. 195.

n. 1. Wenn die Rechtmäsigkeit einer menschlichen Handlung, in Absicht auf den Willen oder Nicht-Willen, mangelt, so spricht man, daß einer boshafter weise handelt (dolose agat). Die Boshaftigkeit (dolus) ist also ein Mangel der Rechtmäsigkeit einer menschlichen Handlung, so man hat überwinden können in Absicht auf den Willen oder Nicht-Willen. Unrechtmäsige Handlungen in Absicht auf den Willen oder Nicht-Willen sind solche, welche nicht nach den sitlichen Gesezen eingerichtet worden sind. (§. 187.) Folglich sind alle boshafte Handlungen (actus dolosi) Handlungen des Willens oder Nicht-Willens, welche nicht nach den sitlichen Gesezen eingerichtet worden sind.

n. 2. Man schmeise die Erklärungen des Herrn Verfaßers vom Willen und Nicht-Willen weg, und verstehe dadurch die Begehrungs- und Verabscheuungskraft eines Geistes überhaupt, so haben die n. 1. vorkommende Begriffe ihre Richtigkeit.

ad §. 196.

Wer boshafter weise (dolose) handelt, handelt mit Wissen und Willen boshaft. Denn eine jede boshafte Handlung ist eine unrechtmäsige Handlung, die sich auf den Willen oder Nichtwillen beziehet (§. 195.). Wer also boshafter weise handelt, der will das Gesez übertreten (§. 195.). Was wir wollen, das wissen wir (§. 17.). Wer also boshaft handelt, der weis, daß er die Geseze übertrit, und wil sie auch übertreten. Siehe §. 195. n. 2. Erläut.

ad §. 197.

n. 1. Eine boshafte Handlung ist keine Handlung des Versehens. Denn eine boshafte Handlung geschieht mit Wissen und Willen (§. 196.), welches nicht von einer Handlung des Versehens gesagt werden kan (§. 188. Zus.)

n. 2. Die erste ist freier und sitlicher als die andere (§. 192.).

Anmerkung.

Es fragt sich, in wie weit man sagen kan, culpam latam æquiparari dolo (L. quod Nerva 32. ff. depos.)? Der Herr Verfaßer beantwortet diese Frage auf folgende Art: culpa lata entstehet aus dem grösten Grade der Nachläßigkeit (§. 193. Zus. I.). Wer im höchsten Grade nachläßig ist, der mus vorsezlich nachläßig sein wollen. Folglich, wer eine culpam latam begehet, übet eine Nachläßigkeit aus, die sich auf seinen Willen beziehet. Solche unrechtmäsige Handlungen, die sich auf unsern Willen beziehen,

sind

sind boshafte Handlungen (§. 195.). Folglich faßet die culpa lata eine Boshaftigkeit in sich. Mir gefält aber beßer, was der Herr Prof. Schierschmidt in seinem Natur- und Völkerrecht §. 289. Zus. IV. sagt. Seine Gedanken sind folgende: Diligentia stricte dicta a voluntate efficaci legi naturali externæ convenienter agendi proficiscitur. Quicunque igitur latam culpam in foro externo committit, nullam prorsus habet voluntatem legi naturali externæ convenienter agendi. Verum qui nullam prorsus habet voluntatem legi externæ naturali convenienter agendi, nondum habet noluntatem legi naturali externæ convenienter agendi (p. pr. psych.) quamvis noluntati isti proxime accedat. *Lata* itaque *culpa a dolo quidem simplici* (*) *differt*, *eidem tamen proxime accedit.* Hinc est, cur ICti latam culpam in foro externo cum dolo simplici æquiparaverint. Hieraus siehet man ein, α) was die sitliche Zurechnung betrift, so ist der dolus allerdings von der culpa lata verschieden, indem jener stärker, als dieser, zugerechnet wird (§. 197. n. 2.) β) Was aber die Ersezung des zugefügten Schadens anbelangt, so hat man eben keinen Grund inter dolum & culpam latam einen Unterschied zu machen.

(*) Siehe l. c. §. 288 Sch. wo es heist: Erit *dolus simplex* non usus deliberatus virium nostrarum explendo officio sufficientium; *dolus* autem *qualificatus* erit usus deliberatus virium explendo officio sufficientium contrarius.

ad §. 198.

n. 1. Eine jede boshafte Handlung ist sitlich böse. Denn wer boshaft handelt, übertrit mit Wißen und Willen das sitliche Gesez (§. 195. 196.). Wer dieses thut, handelt sitlich böse (§. 107.). Folglich ist eine jede boshafte Handlung sitlich böse.

n. 2. Dieses gilt auch von einer jeden Handlung des Versehens (§. 88. 107.).

Anmerkung.

Hieraus siehet man den Grund ein, warum die Römische Rechtsgelahrten diesen dolum, dolum malum genent haben (l. 1. ff. de dolo malo), welchen sie vom dolo bono unterscheiden, der nur in einem uneigentlichen Verstande dolus genent wird (l. 1. §. 2. ff. tit. cit. und Lauterbach in h. l.). Hierdurch bekomt der Herr Verfaßer Gelegenheit von dem dolo bono zu reden.

ad §. 199.

n. 1. Eine äusere Handlung, so den innern widerspricht, heist eine Verstellung (simulatio). Z. E. Einer gehet in die Kirche, singet bethet, theilet Almosen aus, und ist dabei in seinem Herzen ein Spizbube. Wenn einer sich verstellet, so ist seine Absicht dabei, entweder unerlaubt, oder nicht. Im lezten Falle findet eine gute oder erlaubte List (dolus bonus) stat. Z. E. Cajus hat zum Endzwekke, sein Geld von Sempronius zu bekommen, was er ihm gelehnet hat. Daher borget er von ihm so viele Bücher, als

die Geldsumme austrägt, um sie zu behalten, bis seine Schuldfoderung abgetragen wird, ohne diesen Endzwek dem Sempronius zu offenbaren.

n. 2. Eine solche gute List ist keine eigentliche *actio dolosa*. Denn man übet sie aus, um einen Endzwek zu erhalten, der nicht unerlaubt ist (n. 1.). Was nicht unerlaubt ist, ist nicht sitlich böse (§. 156. 107. 98.). Folglich ist die gute List keine sitlich böse Handlung, und also ist sie auch nicht, im eigentlichen Verstande, eine actio dolosa zu nennen.

Anmerkung.

Wenn Florus lib. I. cap. 3. den Horaz rühmet, daß er mit der Tapferkeit die List (dolum) vereiniget, so siehet man leicht ein, daß hier der dolus bonus verstanden wird.

ad §. 200.

n. 1. Eine Handlung des Willens, wodurch die Ausübung eines Endschlußes bestimt wird, heist ein **Vorsaz** (propositum).

n. 2 Diese Erklärung ist zu enge, wenn man den Begrif des Herrn Verfaßers von einer Handlung des Willens annimt, der §. 32-35. vorkomt, indem man auch einen Vorsaz zu handeln hat, wenn man gleich nach einer einzelnen deutlichen oder so gar einer undeutlichen Erkentnis sich zum handeln bestimt. Sol also jene Erklärung richtig sein, so mus man die

Handlungen des Willens im weitern Verstande nehmen. Siehe ad §. 195.

Zusaz.

Ein jeder Vorsaz ist ein Wollen, **im weitern Verstande** (§. 195. Erl.); folglich eine freie Handlung (§. 52. Erl.), die eine Sitlichkeit hat (§. 65, 70. Erl.).

ad §. 201.

Eine jede boshafte Handlung (actus dolosus) **rühret von einem Vorsaze her.** Denn sie geschiehet mit Wißen und Willen (§. 197. Erl.). Folglich beschliest man dieselbe (§. 176.). Weil ferner die Handlung wirklich vorgenommen wird, so hat man seinen Willen zur Ausübung derselben bestimt. Folglich geschiehet sie mit Vorsaze (§. 200.).

ad §. 202.

n. 1. Ein Zusammenflus oder Zusammenhang von Ursachen, die zu unsrer Volkommenheit oder Unvolkommenheit etwas beitragen, so wir nicht haben vorhersehen können, heist, in Absicht auf uns, **das Glük** (fortuna). Dieses gehet entweder auf unsre Volkommenheit oder auf unsre Unvolkommenheit. Im ersten Falle heist es **das gute Glük**, oder das Glück im engern Verstande (fortuna bona & secunda s. fortuna stricte dicta). Im andern Falle, wird es **das Unglük** (fortuna adversa s. infortunium) genent.

n. 2. Eine Begebenheit, welche vom blosen Glükke abhängt,

abhängt, heist ein Zufal des Glüks überhaupt (casus fortuitus in genere).

Dieser hängt

entweder vom guten Glükke — oder von einem Unglükke ab

Ein Unglüksfal (casus fortuitus stricte sic dictus s. *casus* simpliciter).

Die Erklärung des Herrn Verfaßers von einem casu fortuito gehet auf den casum fortuitum in genere. Ich halte aber davor, daß man dem Redegebrauche der Lehrer des Naturrechts gemäser handelt, wenn man den casum fortuitum im engern Verstande nimt. Siehe Schiermidt l. c. §. 300.

Anmerkung.

Zum Beweis des Redegebrauchs, in Absicht auf das Wort, Glük, füret der Herr Verfaßer folgende Stelle aus Cicero in top. cap. 17. p 181. an: jacere telum voluntatis est, ferire, quem nolis, *fortunæ*.

ad §. 203.

n. 1. Ein Zufal des blosen Glüks sezet eine unüberwindliche Unwißenheit voraus (§. 202. 117.). Wo eine unüberwindliche Unwißenheit ist, findet weder Versehen noch Boshaftigkeit stat (§. 188, 196.). Folglich schliest ein Zufal des blosen Glüks alles Versehen und alle Boshaftigkeit aus. Daher spricht man: casus est extra omnem culpam atque dolum.

n. 2.

n. 2. Ein Zufal des blosen Glüks stehet nicht in der Gewalt des handelnden Wesens. (§. 202.) Folglich ist er keine wilkührliche und also auch keine freie Handlung. (§. 7. Vorb.) Folglich hat ein solcher Zufal gar keine Sitlichkeit. (§. 70.) Dieses gilt sowohl von einem Zufalle des guten Glüks als von einem Unglüksfalle insonderheit. Was aber den n. 1. betrift, so verstehet es sich von selbsten, daß eine Begebenheit des guten Glüks weder ein Versehen noch eine Boshaftigkeit in sich faße. Daher pflegen andere Lehrer des N. R. diesen Saz blos von den Unglüksfällen zu beweisen. Hieraus wird man folgende Regel begreifen: **Casus est extra facientis factum.**

n. 3. Man siehet leicht ein, daß wir von blosen Glüks- und Unglüksfällen, als solchen, geredet haben. Gesezt also, daß einer, durch seine freie Handlungen, zu einem Glüksfalle überhaupt etwas beigetragen habe, insofern ist es kein bloser Glüsfal, sondern beziehet sich auf seine Freiheit, und kan sowohl mit einem Versehen, als auch mit einer Boshaftigkeit, verknüpft sein. Z. E. Der Holzhakker ist durch seine Unvorsichtigkeit, Schuld daran, daß die Axt, wider seinen Willen, aus dem Stiele fähret, und jemand beschädiget. Hier findet ein Versehen stat, u. s. w. Hieraus wird man folgende Eintheilung des Zufals begreifen:

Der

Der Zufal des Glüks beziehet sich

entweder auf unsere Freiheit — ein vermischter Zufal des Glüks (casus mixtus). In diesem, spricht man, stekt zwar keine freie Handlung, aber es trägt doch eine freie Handlung etwas dazu bei, und ist als eine Mit-Ursache anzusehen. Man siehet aber leicht ein, daß es, unter solchen Umständen, kein Glüksfal im strengsten Verstande sei (§. 202.).

oder nicht. — ein bloser Zufal des Glüks (casus merus).

Hierzu trägt

entweder unsere oder anderer nicht-freie Handlung etwas bei — (casus minus plenus).

oder nicht. — (casus plenus).

Siehe Schierschmidt l. c.

Anmerkung.

n. 1. Die Naturalisten, und sonderlich Grotius machen einen Unterschied inter voluntarium & fortuitum, und sprechen, daß zwar jenes, aber nicht dieses eine Sitlichkeit bekommen kan. Diesem zu Folge legt Grotius folgende Regel zum Grunde: involuntarium a voluntario ortum trahens, moraliter pro voluntario habetur, und dieser Saz ist eben unsere obige Grundregel: Wenn die Ursache in unserer Gewalt stehet, so beziehen sich auch ihre Wirkungen auf unser Wilkühr. Woraus klar ist, unter welchen Umständen das involuntarium eine Sitlichkeit bekomt. Z. E. Wenn einer abgesezt wird, der es durch böse Handlungen dahin gebracht hat, so ist dieses ein involuntarium, so aber ex volunta-

luntario entstanden ist, und folglich beziehet es sich auf seine eigene Freiheit, und hat, in Absicht auf ihn, eine Sitlichkeit. Wenn aber ein ehrlicher Man viele Feinde hat, die es ohne seine Schuld dahin spielen, daß er abgesezt wird, so ist dieses, in Absicht auf ihn, ein casus fortuitus, der keine Sitlichkeit hat. Siehe Grotius de I. B. & P. lib. II. cap. 17. §. 18. und Petr. Gregorii Syntagm. I. V. P. III. L. XXI. cap. 12. n. 2.

n. 2. Ich habe kaum nötig zu erinnern, daß man, in Absicht auf den Gebrauch des Glüks und Unglüks, frei und sitlich handeln kan.

ad §. 204.

Es kan sein, daß etwas an sich, und innerlich betrachtet, möglich ist, was äuserlich und physisch unmöglich ist (§. 91. Zus.). Ein solcher Mangel einer physischen Möglichkeit, in Absicht auf ein gewißes Subjekt, heist, in Absicht auf daßelbe, ein **Unvermögen** (impotentia), woraus klar ist, daß ein jedes Unvermögen in einem Mangel der Kräfte bestehet (§. 91. Zus.)

Dieser

Dieser Mangel hat seinen Grund

- entweder in unserer Natur und unserm gegenwärtigen Zustande
  - In diesem Falle sind wir nicht im Stande/ den Mangel wegzuschaffen.
    - Ein blos natürliches Unvermögen (impotentia mere naturalis).
      Diese macht
      - entweder daß wir unsere Handlungen nicht nach den natürlichen Gesezen einrichten können
        - natürliche Schwachheit (infirmitas naturalis),
      - oder nicht.
- oder in unsern vorhergehenden freien Handlungen.
  - Diesen Mangel haben wir wegschaffen können.
    - ein uns selbst an den Hals gezogenes Unvermögen (impotentia adquisita).

Zusaz.

n. 1. Weil die natürliche Schwachheit ein unüberwindlicher Mangel der Kräfte ist, so erhellet, daß solche Handlungen, die aus dieser Qvelle entspringen, sich nicht auf die Freiheit beziehen, (§. 53.) keine Sitlichkeit haben, (§. 70.) und also weder Handlungen des Versehens, noch boshafte Handlungen genennet werden können. (§. 191, 197.)

n. 2. Daß aber natürlich notwendige Strafen (pœnæ physicæ) auf das blos natürliche Unvermögen folgen, ist ganz natürlich, indem ein Mangel ordentlicher weise mehrere nach sich ziehet. Ob aber Got das natürliche Unvermögen mit

sitlichen

sitlichen Strafen belege, ist eine andere Frage. Denn Got hat uns in Umstände, im Reiche der Gnaden, gesezt, in welchen wir übernatürliche Kräfte bekommen können, die natürliche Schwachheit zu bestreiten. Thun wir nun dieses nicht, so stehet die sitliche Strafe darauf. Ich könte schon einige Erinnerungen wider die Begriffe des Hn. Verfaßers im Absaze selbst mit Grunde machen. Allein, weil ich oben diese Sache schon ordentlich und ausfürlich abgehandelt habe, so wil ich hier nicht, ohne Noth, weitläuftig sein.

ad §. 205.

Wer boshaft handelt, nimt eine Handlung vor, woraus böse Folgen fliesen. (§. 198.)) Diese böse Folgen intendiret er entweder vorläufig, oder er intendiret sie zwar nicht anfangs, aber er hält sie doch hernach genehm, nachdem er erkennet, daß sie aus seiner Handlung entstanden. Im ersten Falle findet dolus ex proposito, und im andern, dolus ex re, stat (l. 36. ff. de verb. obl.). Stryk in Med. ad ff. gibt zur Erläuterung folgendes Beispiel: Wenn ich weis, daß ein Edelgestein falsch ist, und verkaufe ihn doch für einen guten, so ists dolus ex proposito. Wenn ichs aber nicht weis, daß er falsch sei, zu der Zeit, da ich ihn verkauffe, lasse es aber gut sein, und freue mich darüber, nachdem ich es erfaren, daß er unächte sei, so wäre es ein dolus ex re. Hieher gehöret auch das bekante Beispiel: Einer wil einen Raben schiesen, trift aber seine Stiefmutter und spricht: & ne sic quidem male. Dieses ist ein dolus ex re. Hat er aber anfangs seine Stiefmutter erschiesen wollen,

so

so wäre es ein dolus ex proposito gewesen.

ad §. 206.

n. 1. *Dolus ex re*, insofern er ein *dolus* ist, entstehet auch aus einem Vorsaze. Denn wer einen dolum ex re begehet, intendiret zwar nicht anfangs das Ubel, was aus seiner Handlung folgt (§. 205.), und insofern begehet er gar keinen dolum (§. 196. 182.). Allein, insofern er das Ubel, so aus seiner Handlung entspringt, hernach genehm hält, und billiget, so bald es von ihm erkant wird (§. 205.), so übertrit er mit Wissen und Willen das sitliche Gesez (§. 106. 108.). Folglich handelt er, mit Vorsaz, boshaftig (§. 195. und §. 201. dem.).

n. 2. Hieraus erhellet, daß dolus ex proposito und dolus ex re keine eigentliche Arten des doli seind, indem eine Art von der andern nicht gesagt werden kan, welches doch hier stat findet.

ad §. 207.

Eine *actio dolosa ex proposito* ist freier, als eine *actio dolosa ex re*. Denn wer einen dolum ex proposito begehet, intendiret anfangs das Ubel, was aus seiner Handlung fliest; hingegen, wer einen dolum ex re begehet, hält nur das Ubel, so aus seiner Handlung fliest, nach geschehener Handlung, genehm, ohne dieses vorher intendiret zu haben (§. 205.). Jener hat sich also vorläufig aus der Natur der Handlung (a priori) ihre böse Folgen vorgestelt, dieser aber bekomt nur eine Erkentnis davon ex post facto (a posteriori) (§. 59.). Jener hat also eine deutli-

deutlichere Erkentnis von der Handlung, als dieser. Folglich ist die erste Handlung auch freier, als die andere (§. 162. Zus. II.). Siehe die angeführte Beispiele bei dem §. 205. Erl.

I. Zusaz.

Dolus ex proposito hat also einen grösern Grad der Sitlichkeit als dolus ex re (§. 162. Zus. II.

Anmerkung.

Der vorige Lehrsaz kan auch so bewiesen werden: Wenn einer dolum ex proposito begehet, stehet es so gar in seiner Gewalt, das Übel zu verhüten, was aus seiner Handlung fliest (§. 205.). Dieses aber stehet nicht in seiner Gewalt, wenn er einen dolum ex re begehet, indem die Handlung, in diesem Falle, schon geschehen ist (§. 205.). Folglich heist es hier: aut, aut; Entweder mus das geschehene Übel, so gut als möglich ist, weggeschaffet, oder die Handlung mus gebilliget werden. Hier findet kein dritter Fal stat. Folglich ist eine actio dolosa ex proposito zufälliger, als eine actio dolosa ex re. Folglich komt der ersten ein gröserer Grad der Freiheit und Sitlichkeit, als der andern, zu (§. 162. Zus. II.).

ad §. 208.

n. 1. Eine Bosheit wird entweder mit einer Verstellung ausgeübet oder nicht. Im ersten Falle heist sie eine **heimliche**, und im andern, eine **offenbare Bosheit** (dolus clandestinus & manifestus).

n. 2. Andere unterscheiden den dolum manifestum und clandestinum auf folgende Art: Wenn man seine Kräfte mit Uberlegung, seiner Pflicht schnurstraks zuwider, brauchet, so nennen sie es einen dolum manifestum s. malitiam. Wenn man aber mit Uberlegung den Gebrauch seiner Kräfte, so man anzuwenden verbunden ist, unterläst, so nennen sie es einen dolum clandestinum s. versutiam. Siehe Schierschmidt l. c. §. 57. 62. Allein, α) kan man eine heimliche Bosheit und auch eine offenbare, sowohl committendo als omittendo, ausüben. β) Verdienet der dolus clandestinus eben sowohl, als der dolus apertus, malitia genent zu werden. Daher hat auch der Herr Prof. Schierschmidt selbst l. c. §. 288. Schol. zugegeben, daß die vorige Eintheilung nicht volkommen accurat wäre.

ad §. 209.

Eine heimliche Bosheit ist freier, als die offenbare Bosheit. Denn **erstlich** sind sie alle beide boshafte Handlungen (actiones dolosæ), und insofern freie Handlungen, die einander gleich sind (§. 197.). **Zweitens** aber stekt in der heimlichen Bosheit eine Verstellung, die nicht bei der offenbaren Bosheit anzutreffen ist (§. 208.). Folglich komt zu jener Bosheit eine neue Bestimmung des Willens und der Freiheit hinzu, die nicht bei dieser vorhanden ist. Folglich ist jene eine mehr zusammengesezte freie Handlung, als diese (§. 174.), und also komt jener ein grösserer Grad der Freiheit, als dieser, zu (§. 175. Zus. 1.). Siehe §. 52. Erl.

Zusaz.

n. 1. Eine heimliche Bosheit hat einen grösern Grad der Sitlichkeit, als die offenbare Bosheit (§. 162. Zus. II.). Wir können es also nicht mit denen Lehrern des Naturrechts halten, welche behaupten, daß eine offenbare Bosheit einen grösern Grad der Freiheit und Sitlichkeit, als eine heimliche Bosheit, habe. Jedoch ist hierbei zu merken, daß der Herr Prof. Köhler und Schierschmidt, welche unter andern dieses behaupten, eine heimliche und offenbare Bosheit in einem andern Verstande, als wir, nehmen (§. 208. n. 2. Erl.)

n. 2. Aus unsern nächstvorangehenden Säzen erhellet, warum heimtükkische Leute so sehr verhast sind.

n. 3. Ehe wir diese Lehre von der culpa und dem dolo beschliesen, wollen wir noch einige Sachen hinzu thun, die nicht von dem Herrn Verfasser abgehandelt worden sind. 1) Die Eintheilung des doli in directum und indirectum, in simplicem & qualificatum 2) Die schwere Lehre de culpa media, deren wir oben, im vorbeigehen, Erwehnung gethan haben.

n. 4. Wo ein dolus ist, da intendiret man das Ubel, was aus seiner Handlung folgt (§. 195. 182.). Dieses geschiehet entweder directe oder indirecte (§. 182.). Im ersten Falle findet dolus directus, und im andern, dolus indirectus, stat. Beispiele hiervon trift man §. 182. Erl. an. Wir haben

haben diese Eintheilung mit dem Herrn Prof. Canz in seinen disciplin. moral. omnib. und andern gemacht. Nimt man aber den dolum directum in einem so engen Verstande, daß man durchgängig eine directe Intention dazu erfodert, so siehet man leicht ein, daß der dolus indirectus einen Widerspruch in sich faßet. Allein, nicht allein die Natur des doli (§. 195. 182.) sondern auch der Redegebrauch läst es zu, den dolum in directum und indirectum einzutheilen. Man könte uns den Einwurf machen, daß dolus ex re auch ein dolus sei, wenn man gleich nicht hier vorläufig das Ubel intendiret, was aus der Handlung fliest (§. 205.). Allein, weil man doch, nach geschehener Handlung, das aus derselben entstehende Ubel wil, so bald man es erkennet (§. 205.), so erhellet, daß derjenige, so einen dolum ex re begehet, eine solche Gemütsverfaßung habe, vermöge welcher er eine solche Handlung, als ein Mittel, wil, wodurch ein böser Endzwek erhalten werden kan, und daß er hernach wirklich ein Ubel intendiret, insofern er nicht das Ubel wegschaffen wil, so aus seiner Handlung entstanden ist (§. 182.). Der dolus directus hat einen grössern Grad der Freiheit und Sitlichkeit, als der *dolus indirectus* (§. 184.)

n. 5. Was dolus simplex und qualificatus bedeutet, haben wir schon mit den Worten des Herrn Prof. Schierschmidts §. 197. Sch. Erl. bemerkt, und die Erklärungen davon, kommen völlig, mit seinen Erklärungen vom dolo clande-

stino und aperto, überein, die wir (§. 208. n. 2. Erl.) angefüret haben. Jedoch ist zu bemerken, daß er §. 288. Sch. seines Natur und Völkerrechts eingesehen, daß der dolus simplex eben sowohl als der dolus qualificatus, nicht allein ein dolus apertus, sondern auch clandestinus, sein kan. **Ein *dolus qualificatus* hat einen grössern Grad der Freiheit und Sitlichkeit, als der *dolus simplex*.** Denn wo ein dolus qualificatus ist, da braucht man seine Kräfte mit Fleis und Uberlegung, um die Geseze zu übertreten. Wo aber ein dolus simplex ist, da unterläst man nur mit Uberlegung den Gebrauch der Kräfte, welche erfodert werden, um den Gesezen ein Gnüge zu thun. (§. 197. Sch. Erl.) Wer seine Kräfte mit Uberlegung anwendet, um die Geseze zu übertreten, der unterläst zugleich den pflichtmäsigen Gebrauch seiner Kräfte, aber nicht umgekehrt. Folglich faßet ein jeder dolus qualificatus den dolum simplicem in sich, aber nicht umgekehrt. Folglich ist der dolus qualificatus gröser, als der dolus simplex, und jenem komt ein gröserer Grad der Freiheit und Sitlichkeit, als diesem, zu. (§. 175. Zus. I, II.) Man pflegt noch den dolum in dolum incidentem und caussam dantem einzutheilen. Von diesem aber werden wir am besten unten handeln, wenn wir die Lehre von den Verträgen und Contracten werden aus einander sezen.

n. 6. Wir wollen also jezt nur noch von der culpa media handeln. α) **Das mitlere Versehen (culpa media) nent man einen überwindlichen** Man-

Mangel der Rechtmäsigkeit einer Handlung, welcher aus einer unrichtig angestelten Ausnahme, im Falle der Collision der Geseze, entstehet. z. E. Cajus ist krank und kan nicht ohne Lebensgefahr die Vorlesungen besuchen. Hier collidiren zween Geseze. Das erste heist: besuche fleisig die Vorlesungen; das andere und wichtigste aber: Bleibe zu Hause und pflege deine Gesundheit. Cajus sezet dieses leztere bei Seite und gehet in die Vorlesungen. Hieraus wird man einsehen, daß die culpa media eben das sei, was der Herr Verfaßer oben §. 181. versutia genent hat. Sie wird auch sonst culpa versutiæ s. malitiæ (*), und von einigen culpa propositi genent. (**). β) Die *culpa media* kan aus Unwißenheit und Irthum begangen werden. Denn es ist möglich, daß einer eins, unter mehrern collidirenden Gesezen, für das wichtigste hält, was doch diesen Nahmen nicht verdienet, und insofern das geringere einem wichtigern Geseze vorziehet, und also, aus Unwißenheit oder Irthum eine unrichtige Ausnahme, im Falle der Collision, anstellet. Hieraus siehet man ein, a) in wie weit es wahr sei, was der Herr Verfaßer §. 190. behauptet, daß die caussa versutiæ, oder culpæ mediæ, ein

(*) Siehe Bachov ad §. 2. I. quib. mod. re contr. oblig. n. 3. Fachs in lib. 1. sing. resp. c. 2. n. 13. Vinnius ad §. 2. I. quib. mod. re contr. obl. n. II.

(**) Siehe des Herrn Hofr. Nettelbladts Systema elem. univ. jurispr. natur. p. 28. und des Herrn Prof. Riebovs comment. de culpa media §. 2.

bloses Versehen sei. b) Daß einige culpa media wirklich den Nahmen eines blosen Versehens verdienet (§. 188.). c) Daß es höchst unbequem sei, die culpam mediam überhaupt mit dem Herrn Verfaßer eine versutiam oder Arglistigkeit zu nennen. Denn diese faßet, vermöge des Redegebrauchs, durchgängig eine Bosheit in sich. d) Ists höchst falsch, eine jede culpam mediam eine culpam propositi zu nennen, denn, insofern sie in einem blosen Versehen bestehet, wird sie nicht mit Vorsaze begangen (§. 200. 188.). e) Daß eine jede culpa media ein Versehen überhaupt genent werden kan, ist offenbar (§. 188.). f) Man kan nicht sagen, daß eine jede culpa mit Wißen geschiehet. So viel gebe ich zwar zu, daß derjenige, so eine culpam mediam begehet, weis, daß ein ander Gesez seiner Handlung im Wege stehet, welches ihm verbietet, sie vorzunehmen, allein insofern begehet er keine sitlich böse Handlung. Gesezt aber, er weis nicht anders, als daß das Gesez, wovon er die Ausnahme macht, das geringste sei, und darin einen vermeidlichen Irthum heget, so begehet er ein Versehen, aber aus Unwißenheit und Irthum.

γ) **Die *culpa media* kan auch aus Bosheit begangen werden.** Denn es ist möglich, daß einer weis, daß das Gesez, wovon er die Ausnahme anstellet, das gröste und wichtigste sei, und nichts desto weniger, wider sein beßer Wißen, sich bestimmet, daßelbe zu übertreten. Insofern begehet er eine Bosheit. Weil nun die Bosheit (dolus) kein Versehen im engern Ver-

stande

stande ist (§. 188. Erl.), so erhellet, daß nicht eine jede culpa media eine culpa stricte sic dicta sei. Einige culpa media ist also ein dolus. Es irret also Ludovici (*), welcher behauptet, daß eine jede culpa versutiæ s. culpa media ein dolus sei. Es irren aber auch diejenigen, welche behaupten, (**) daß keine culpa media eine Art des doli sei. δ) Versutia (Arglistigkeit) ist derjenige Mangel der Rechtmäsigkeit der Handlungen, vermöge welcher man mit Wissen und Willen, unter dem Vorwande einer Collision der Geseze, böses thut. Hieraus ist klar, a) eine jede Arglistigkeit ist eine Bosheit, b) einige culpa media ist eine Arglistigkeit (lit. γ). c) Diese Erklärung der versutiæ, die man gröstentheils beim Herrn Prof. Riebov l. c. findet, ist der Erklärung des Herrn Verfaßers, so §. 181. vorkomt, vorzuziehen. ε) Culpa propositi erkläret der berühmte Herr D. Riebov durch einen solchen Mangel der Rechtmäsigkeit der Handlungen, vermöge deßen einer zwar nicht das Übel, so aus seiner Handlung, mit der eine culpa media verknüpft ist, entstehet, anfangs intendiret, doch aber daßelbe ex post facto billiget, und genehm hält. Hieraus ist klar, daß eine jede culpa propositi einen dolum ex re in sich faße (§. 205.).

ad §. 210.

(*) in distinct. 7. ad ff. Siehe auch Thesaur. jur. civ. curante Mollenbecio editum.

(**) Siehe Riebov l. c. §. V. VII.

ad §. 210.

Was überhaupt von einer Sache gilt, das kan auch von allen Arten derselben gesagt werden. Weil wir also die Gröse der Sitlichkeit der Handlungen überhaupt bestimt haben, so brauchen wir nicht weitläuftig, dieses auf die Ausübungs- und Unterlaßungshandlungen anzuwenden; zumal, da wir dann und wann in dem vorhergehenden die Anwendung auf die Unterlaßungshandlungen gemacht haben, bei denen die gröste Schwierigkeit stat findet.

Fünftes Hauptstük
von der
Zurechnung.

ad §. 211.

n. 1. Eine freie Handlung, insofern sie unter den besondern Umständen betrachtet wird, unter welchen man sie vornimt, heist eine einzelne freie Handlung (factum). Also ist das noch kein factum, wenn es heist: Titius hat einen erstochen; Werden aber alle Umstände erwogen, z. E. wie, wenn, wo, u. s. w. dieses geschehen ist, so haben wir ein factum.

n. 2. Die einzelne Umstände, unter welchen eine freie Handlung betrachtet werden kan, sind 1) die Beschaffenheit der Sache selbst, oder die Natur der Handlung mit ihren äusern Verhältnißen, betrachtet, und 2) der Wille oder das Wilkühr des frei handelnden Wesens (§. 161.). Wer also ein factum ordentlich beurtheilen wil, der mus auf diese beiden Stükke sorgfältig Achtung geben. 1) Mus er untersuchen, wie die Handlung beschaffen sei, zu welcher Zeit, an welchem Orte, auf was Art, sie begangen sei, und 2) mus er entscheiden, ob die Handlung sich auf die Freiheit und den Willen des handelnden Wesens beziehet, worauf es, in der sitlichen Zurech-

Zurechnung hauptsächlich ankomt, und es ist offenbar, daß die Untersuchung des zweiten Stüks ungemein ofte von einer hinlänglichen Einsicht in die äusere Umstände abhängt. Man bemerke hierbei den bekanten Vers der Alten:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

welchen der geschickte Lehrer des Naturrechts, der Herr Prof. Schierschmidt deutlich aus einander sezt, wenn er § 119. seines Naturrechts sagt, daß man, wenn man die Umstände wissen wil, unter welchen eine einzelne Handlung begangen wird, auf folgende Stükke acht geben müße: 1) *Objectum singulare*, cui genus morale vel species inest, quorsum referas corpus delicti. 2) *Libere agentem*. 3) *Relationem agentis & objecti singularis* ad alias res vel personas. 4) *Motiva*, quæ aliquem ad agendum determinarunt. 5) *Media & res extra agentem positas*, quibus in agendo usus fuit, & remedia, quibus removit impedimenta. 6) *Modum exsequendi* media removendique impedimenta in agendo obvia. 7) *Locum*. 8) *Tempus*. Man thut wohl, wenn man hierbei Schierschmidts Naturrecht nachschlägt, indem er diese ganze Materie ungemein schön und ausführlich abgehandelt hat.

ad §. 212.

n. 1. Die Erzehlung der Umstände, unter welchen eine einzelne freie existirende Handlung geschehen ist, heist species facti. Wenn man den

vorigen

vorigen Absaz hiermit vergleichet, so siehet man leicht ein, was der zu thun habe, der eine speciem facti verfertigen wil. Er mus nemlich 1) die Beschaffenheit der Handlung und äusere Verhältnisse derselben in ihr gehöriges Licht sezen. 2) Mus er zeigen, daß die Handlung sich auf den Willen oder die Freiheit des handelnden Wesens beziehet (§. 211.).

n. 2. Species facti ist eigentlich die bestimte Art einer freien Handlung, unter ihren besondern Umständen betrachtet, und daher halten verschiedene eine einzelne freie Handlung, und eine speciem facti, für völlig einerlei. Diese sagen, man erzehlet die speciem facti, wenn man die einzelne Umstände anfüret, unter welchen die species facti begangen worden. Der Herr Verfaßer aber kan sich nicht der Redensart bedienen, die speciem facti zu erzehlen, indem dieses so viel heist, als eine Erzehlung erzehlen. Ich behaupte aber nicht, daß der Herr Verfaßer, in Absicht auf seinen Begrif, allen Redegebrauch verlaßen habe, indem die mehreste Rechtsgelahrten das Wort so nehmen, wie es von ihm genommen worden.

Zusaz.

Wenn einer in Erzehlung der Umstände, unter welchen eine einzelne freie Handlung geschehen ist, irret, so begehet er einen errorem facti. Wer also eine unrichtige speciem facti verfertiget, begehet einen errorem facti. Wenn man zu erkennen gibt, daß einer errorem facti begangen, so stelt man exceptionem facti an.

ad §. 213.

n. 1. Eine einzelne freie Handlung wird demjenigen zugerechnet, auf deßen Willen oder Nicht-Willen die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit derselben referiret wird. Der Herr Verfaßer erfodert also zur Zurechnung α) eine einzelne freie Handlung, β) diese kan so wohl eine Ausübungs als Unterlaßungs-Handlung sein. γ) Ist sie eine Ausübungshandlung, so mus sie sich auf den Willen des handelnden Wesens beziehen. Ist sie aber nur eine Unterlaßungshandlung, so sol sie sich auf seinen Nicht-Willen beziehen. Ich halte aber diese seine Erklärung für zu enge. Alle unsere freie Handlungen werden uns zugerechnet. Dieses wird der Herr Verfaßer selbst nicht leugnen. Aber nicht alle unsere freie Handlungen beziehen sich auf unsern Willen oder Nichtwillen; wenn man den Willen so, wie der Herr Verfaßer, nimt. (§. 52. Erl.) Sol also die Erklärung des Herrn Verfaßers ihre Richtigkeit haben, so mus der Wille und Nichtwille in einem weitern Verstande genommen werden, als sie der Herr Verfaßer §. 32, 35. genommen hat, und man mus dadurch das Wilkühr eines Geistes überhaupt verstehen. Man mus also sagen, daß eine einzelne freie Handlung demjenigen zugerechnet wird, auf deßen Freiheit sie sich beziehet; denn das Wilkühr eines Geistes ist die Freiheit überhaupt.

n. 2. Wenn man eine einzelne freie Handlung auf die Freiheit eines Wesens referiret, so erkläret man daßelbe für den Urheber der Handlung, und umgekehrt

gekehrt. (§. 90. Erl.) Folglich kan man auch sagen, daß man jemand eine Handlung zurechnet, wenn man ihn für den Urheber derselben erkläret.

n. 3. Man siehet, ohne mein Erinnern, ein, daß der Herr Verfaßer die sitliche Zurechnung erkläret, die man schlechthin eine Zurechnung zu nennen pflegt. Wil man aber die Zurechnung überhaupt nehmen, so kan man auf folgende Art zu Werke gehen. Man rechnet jemand eine Handlung zu, wenn man ihn für die Ursache derselben erkläret

Diese ist

entweder eine freie (ein Urheber)	oder nicht.
die sitliche Zurechnung imputatio moralis s. stricte & simpliciter sic dicta).	die physische Zurechnung (imputatio physica s. non moralis).

I. Zusaz.

In der sitlichen Zurechnung komt es hauptsächlich darauf an, daß die Handlung sich auf den Willen oder das Wilkühr eines Geistes beziehet. Folglich wird hier nicht so sehr gefragt, ob einer gehandelt habe, als ob er habe handeln wollen, oder ob er frei gehandelt habe. Auf diese Art mus man die Worte des Herrn Verfaßers verstehen, wenn er sagt: In der Zurechnung wird nicht gefragt, ob einer gehandelt, sondern ob er habe handeln wollen.

II. Zusaz.

II. Zusaz.

Es kan also niemand etwas zugerechnet werden, der nicht den Gebrauch der Freiheit in seiner Gewalt hat, (§. 52. Erl.) und nach vorhergegangener Ausübung des Verstandes und der Vernunft handeln kan. (§. 52, 29, 30.) Dieses wende man auf kleine Kinder, die noch nicht den Gebrauch des Verstandes haben, rasende und unsinnige Leute, an u. s. w.

III. Zusaz.

Ferner ist aus dem vorhergehenden klar, daß keine Handlung jemand zugerechnet werden kan, die sich nicht auf seine Freiheit beziehet. (§. 211, 213.) Folglich können α) absolut und physisch unmögliche Handlungen, β) schlechthin gezwungene und γ) blos natürliche Handlungen, als solche betrachtet, gar nicht zugerechnet werden. (§. 53, 163, 55.)

IV. Zusaz.

Folglich können unsere vermischte Handlungen uns auch nicht anders zugerechnet werden, als insofern sie frei sind. (§. 55, 163.)

V. Zusaz.

Es ist ferner aus dem vorhergehenden einzusehen, daß ein unüberwindlicher Irthum uns gar nicht zur Sünde zugerechnet werden kan. (§. 117. Erl.) Aus welchen Gründen die Wahrheit der Rechtsregel erhellet: Imputari non potest ei, per quem non stat, si non faciat, quod per eum erat faciendum. (cap. imputari 41. R. I. in 6.

Anmer-

Anmerkung.

n. 1. Es fragt sich, in wie weit die Handlungen der Mondsüchtigen und die Träume denen handelnden Wesen zugerechnet werden können? Wir haben schon oben ausführlich und deutlich bestimt, in wie weit die Träume und die Handlungen der Mondsüchtigen freie Handlungen sind, die eine Sitlichkeit haben. Hieraus wird man selbst im Stande sein, zu bestimmen, in wie weit diese Handlungen zugerechnet werden können. Siehe §. 8. Zus. II. u. s. w.

n. 2. Weil wir oben klare Beispiele von allen den Handlungen gegeben haben, von denen wir in den Zusäzen dieses Absazes bewiesen, daß sie uns nicht zugerechnet werden können; so halten wir es für überflüßig, hier weitläuftiger zu sein.

ad §. 214.

Dasjenige, was da macht, daß eine Handlung zugerechnet werden kan, heißt das **Fundament der Zurechnung** (imputativitas).

ad §. 215.

Das Fundament der Zurechnung (imputativitas) bestehet in der Freiheit der Handlung. Denn der Grund, warum eine Handlung jemand zugerechnet wird, bestehet darin, daß die Handlung sich auf seine Freiheit beziehet (§. 213. Erl.). Folglich ist die Freiheit der Handlung dasjenige, was da macht, daß sie zugerechnet werden kan, und also bestehet das Fundament der Zurechnung in der Frei-

heit der Handlung, oder darin, daß die Handlung von der Freiheit abhängt.

ad §. 216.

n. 1. Fremde einzelne freie Handlungen können demjenigen zugerechnet werden, der eine sitliche Ursache davon ist. Denn eine Handlung kan demjenigen zugerechnet werden, auf deßen Freiheit sie sich beziehet (§. 213. Erl.). Nun aber beziehet sich eine einzelne freie Handlung auf die Freiheit desjenigen, so die sitliche Ursache davon ist (§. 178. Erl.). Folglich mus sie ihm auch zugerechnet werden können.

n. 2. Diesen Lehrsaz kan man algemeiner machen, indem nicht blos fremde einzelne freie Handlungen demjenigen, so die sitliche Ursache davon ist, sondern alle fremde Handlungen demjenigen zugerechnet werden können, auf dessen Freiheit sie sich beziehen. Z. E. Cajus hezet seinen Hund an, den Sempronius anzufallen und zu beisen. Diese Handlung des Hundes ist zwar kein factum (§. 211.), und Cajus kan nicht, als die sitliche Ursache davon angesehen werden (§. 178.), aber nichts destoweniger beziehet sie sich auf seine Freiheit, und kan ihm also zugerechnet werden.

Anmerkung.

Nicht aus dem n. 1., wie der Herr Verfaßer behauptet, sondern vielmehr aus dem n. 2. erhellet, unter welchen Umständen α) die Handlungen des Viehes, β) der leblosen Dinge, γ) der Kinder, δ) der Unsinnigen u. s. w. uns zugerechnet werden können.

nen. Nämlich insofern wir entweder committendo, oder NB omittendo, auf eine freie Art zu diesen Handlungen etwas beigetragen haben, können sie uns von Rechtswegen zugerechnet werden.

ad §. 217.

Das Fundament der Zurechnung der Handlungen ist ihre Sitlichke.t. Denn das Fundament der Zurechnung der Handlungen ist ihre Freiheit (§. 215.), und diese macht eben ihre Sitlichkeit aus (§. 65. 70. Erl.). Folglich bestehet auch die imputativitas einer Handlung in ihrer Sitlichkeit.

I. Zusaz.

In der Sitlichkeit der Handlungen gibt es Grade (Hauptst. IV.), und die Gröse der Sitlichkeit macht die Gröse der Zurechnung aus. Folglich, wer die Gröse der Zurechnung bestimmen wil, der mus erst die Gröse der Sitlichkeit einer Handlung wissen, wovon jene abhängt.

Anmerkung.

Daher spricht Gundling I. N. & G. Cap. IV. § 14. p. 50. In Absicht auf die Zurechnung kommen zwo Fragen vor, 1) ob einer hat die Handlung vornehmen wollen, oder ob sie sich auf seinen freien Willen beziehet (Siehe §. 213. Zus. 1)? 2) Wie gros der Wille des handelnden Wesens, oder wie gros der Grad der Freiheit und Sitlichkeit gewesen?

II. Zusaz.

Weil die Gröse der Zurechnung von der Gröse der Sitlichkeit der Handlung abhängt (Zus. 1.). so

 sind

sind wir nun, durch Hülfe des IVten Hauptstüks, im Stande, die Gröse der Zurechnung in einem jeden Falle zu bestimmen. Wir wollen deswegen diese ganze Lehre kurz in folgenden Säzen vortragen:

I. Je freier eine Ausübungs- oder Unterlassungshandlung ist, desto mehr wird sie ihrem Urheber zugerechnet (§. 162.).

II. Eine freiwillige Handlung wird mehr, als eine vermischte und im etwas gezwungene Handlung zugerechnet. Folglich wird der Abfal von Christo denenjenigen, welche ihn freiwillig verleugnet haben, stärker, als denenjenigen zugerechnet, welche durch eine äusere Gewalt und viele Martern sich dazu haben bewegen lassen. Wenn wir aber gleich behaupten, daß eine freiwillige Handlung mehr, als eine vermischte und zum Theil gezwungene Handlung, zugerechnet werde, so leugnen wir deswegen nicht, daß eine jede zum Theil gezwungene Handlung einer Zurechnung fähig sei. Pufendorf und seine Anhänger gehen deswegen zu weit, wenn sie die, aus einer grosen Furcht, begangene Sünden für keine Sünden halten. Wenn ich zu dem Cajus sagte: Schlage den Titius todt, oder ich ersteche dich, so wäre Cajus, wie Pufendorf sagt, in Absicht auf den von ihm begangenen Mord, als eine blose Axt in meiner Hand anzusehen. Allein, wenn er gleich als ein Instrument betrachtet werden kan, so ist er doch kein todtes, sondern ein lebendiges Instrument, so allerdings dabei selbst frei handelt. Daher sagt Gundling ausdrüklich, ein

solcher

solcher handele allerdings sitlich, wenn gleich nur wenig Sitlichkeit seiner Handlung zukomt. Er füret dabei einen besondern Fal an, daß ein Herr seinem Knechte befolen, einen gewißen Menschen zu ermorden, welches auch der Knecht that. Er erzehlet, daß der Schöppenstuhl allen beiden Strafe zuerkante, nur mit dem Unterschiede, daß der Herr mit dem Schwerdte gerichtet, der Knecht aber mit einer ausserordentlichen Strafe, nemlich dem Staubbesen, belegt werden solte.

III. **Die innerlich honete Handlungen werden mehr, als die äuserlich honete Handlungen, zugerechnet** (§. 166.). Hierbei kan man zweierlei bemerken. α) Es ist hier die Rede von dem foro I. N., in seinem ganzen Umfange genommen. In foro externo aber werden nur die äuserlich honete Handlungen zugerechnet. β) Es fragt sich, ob die äuserlich honete Handlungen im foro civili posit. zugerechuet werden? Insofern die Zurechnung hier ordentlicher weise nur auf Strafen gehet, so siehet man leicht ein, daß die äuserliche honete Handlungen in foro civili nicht anders, als zur Befreiung von der Strafe zugerechnet werden. γ) **Die äuserlich nicht honete Handlungen werden mehr, als die innerlich nicht honeten Handlungen, zugerechnet** (§. 166. Zus. I. Erl.). Der Herr Verfaßer behauptet das Gegentheil, aber darin irret er (§. 166. Zus. I. Erl.). δ) In dem foro externo werden nur die äuserlich nicht honete Handlungen zugerechnet.

IV. Je mehrere Bewegungsgründe einer aus der Natur der Handlung hergenommen, desto mehr wird ihm die Handlung zugerechnet (§. 169. und Zus. I. Erl.).

V. Je mehrere Folgen aus einer freien Handlung entstehen, desto mehr wird sie ihrem Urheber zugerechnet. Siehe §. 169. Zus. II. Erläut.

VI. Eine freie zusammengesezte Handlung wird mehr, als eine einfache Handlung, zugerechnet (§. 175.), und je mehr sie zusammengesezt ist, desto stärker wird sie zugerechnet (§. 175. Zus. I. II.). Siehe §. 175. Erl.

VII. Je leichter einer hat eine Handlung vornehmen können, desto weniger wird die Ausübungshandlung zugerechnet, und je leichter es ist, eine Handlung zu unterlassen, desto weniger wird die Unterlaßungshandlung zugerechnet. Je schweerer aber eine Ausübungs- oder Unterlaßungshandlung ist, desto stärker wird sie zugerechnet (§. 175. Zus. III. Erl.).

VIII. Je mehrere äuserliche Bewegungsgründe man zum Handeln hat, oder je mehr man von den äusern Umständen zum Handeln bestimt wird, desto weniger wird die Handlung zugerechnet (§. 175. Zus. IV. Erl.).

IX. Wenn man stark zum Gegentheil einer Handlung gereizet wird, so wird die Handlung einem stärker zugerechnet, als wenn man

man keine Gründe zum Gegentheil entdekket (§. 175. Zus. IV. Erl.).

X. Eine Handlung, die mit Überlegung geschiehet, wird mehr, als eine unüberlegte Handlung zugerechnet (§. 177. Zus. Erl.).

XI. Eine freie Handlung, wozu man von niemand bestimt worden, wird mehr, als eine solche, wozu man von einem andern bestimt worden ist, uns zugerechnet (§. 179. Zus.). Der Herr Verfaßer drukt diesen Saz so aus: Eine unmittelbare Handlung wird mehr, als eine mittelbare, zugerechnet. Aber siehe §. 179. Erläut.

XII. Eine freie Handlung wird ihrer sitlichen Ursache mehr, als ihrer *caussæ instrumentali*, zugerechnet werden (§. 179. Zus. II.). Hierbei kan man merken: α) In der ersten Ausgabe hies es: eine Handlung wird öfters ihrer Ursache mehr, als ihrer caussæ instrumentali, zugerechnet. Das Wort, sæpe, wurde damals einem gewißen Gelehrten, vielleicht dem Herrn Prof. Lehman, zu Gefallen, der den Saz des Herrn Verfaßers nicht für algemein wahr hielte, in die erste Ausgabe eingerukt. In der zwoten aber und dritten Ausgabe hat der Herr Verfaßer das Wort ofte weggelaßen, und zwar mit hinreichendem Grunde, indem man ganz algemein sagen kan, daß eine freie Handlung ihrer sitlichen Ursache mehr, als einem, so sich nur als ein Werkzeug dazu hat brauchen laßen (§. 179. Zus. II.), zugerechnet wird. β) Man mus aber wohl untersuchen, in wie weit einer von

einer Handlung eine sitliche Ursache sei? Cajus trägt z. E. dem Sempronius auf, dem Mävius ein paar Ohrfeigen zu geben. Sempronius aber stößt diesen über den Haufen. Von dieser ganzen Handlung ist Cajus keine sitliche Ursache, und insofern kan der Todtschlag ihm nicht zugerechnet werden. Man mus deswegen die Regel wohl bemerken: Wenn jemand eine sitliche Ursache von der ganzen Handlung eines andern ist, so wird diese ganze Handlung ihm mehr, als ihrer caussæ instrumentali, zugerechnet. Ist aber einer nur eine sitliche Ursache von einem Theile der Handlung eines andern, so wird nur dieser Theil der Handlung ihm mehr, als der caussæ instrumentali, zugerechnet (§. 179. Zus. II. Sch.). Siehe *Thomasii* institut. jurispr. div. L. II. Cap. IV. §. 46. Man lese von dieser Materie überhaupt die schöne Abhandlung des Herrn von Cramers, vom bösen Rathe; und man thut wohl, wenn man des Herrn Prof. Klaproths Einwürfe wider Cramern sich zugleich bekant macht.

XIII. **Eine Handlung, die man in einer Collision vornimt, wird weniger, als eine Handlung, die man auser aller Collision ausübet, zugerechnet** (§. 180. Zus.). Man reflectire hierbei α) über den Pilatus, der aus Furcht, in die Ungnade des Kaiser Tiberius zu fallen, Christum zum Tode verurtheilete (Joh. 19. v. 12. 16.). β) Uber den Nicodemus, der aus menschlicher Furcht in der Nacht zu Christo gehet (Joh. 19. v. 39.). γ) Uber die Historie,

so

so Engelbertus Kämpferus in seiner Histoire du Iapon L. IV. p. 62. 63. von denen Holländern in Japan erzehlet, welche aus Furcht, ihres Handels verlustig zu werden, die Christliche Religion auf alle Art zu verbergen suchten. Unter andern gehöret hieher die Historie, so er Lib. IV. p. 82. von dem Holländer, Michael Sandwort erzehlet. Dieser, als er mit einem seiner Landsleute Schifbruch gelitten, und sich zu Nagasaki niederlaßen wolte, wurde von einem Japoneser befragt, ob er und sein Landsman Christen wären? Worauf er antwortete: Was? Christen? Wir sind Christliche Holländer. Diese Historie wird sonst auf die Art erzehlet, daß die Holländer auf die vorige Frage geantwortet haben sollen: Wir sind Holländer. Allein der Engelb. Kämpfer hält diese Erzehlung für unrichtig. Siehe Riebovs comment. de culpa media §. 29 - 34. wo man noch mehrere Beispiele findet.

XIV. **Eine jede Intention wird zugerechnet. Aber α) eine directe wird mehr, als eine indirecte, und β) eine Hauptintention mehr, als die Nebenintention, zugerechnet** (§. 184. Zus. Erl.).

XV. **Handlungen eines blosen Versehens werden nach dem Grade des Versehens, aber nicht so sehr, als freie Handlungen, die in keinem blosen Versehen bestehen, zugerechnet** (§. 191. Zus. §. 192. Zus.). Siehe Hertens diss. de matrimonio putativo, worinn er den Fal sezet, daß einer bei seiner Mutter geschlafen, indem

er eine Hure vor sich zu haben vermeinte, und behauptet, daß diese Handlung als eine actio culposa-dolosa zu bestrafen wäre. Folglich wäre sie mehr, als eine Hurerei, weniger aber, als eine eine Blutschande, zu bestrafen.

XVI. Eine boshafte Handlung (actio dolosa) wird mehr, als eine blose Handlung des Versehens, zugerechnet (§. 197.).

XVII. *Dolus ex proposito* wird stärker, als *dolus ex re*, zugerechnet (§. 207. Zus.).

XVIII. Eine heimliche Bosheit wird mehr, als eine offenbare, zugerechnet (§. 209. Zus.).

XIX. Eine qualificirte Bosheit (dolus qualificatus) wird stärker, als eine einfache Bosheit dolus simplex), zugerechnet (§. 209. Zus. Erl.)

XX. Eine directe Bosheit (dolus directus) wird mehr, als eine indirecte Bosheit (dolus indirectus) zugerechnet (§. 209. Zus. Erl.).

ad §. 218.

n. 1. Wenn einer ein Urheber einer einzelnen freien Handlung ist, so müssen ihm auch diejenigen Dinge, welche mit derselben verknüpft sind, beigeleget werden (§. 30.). Alle Folgen einer solchen Handlung sind mit derselben verknüpft. Wenn also einer ein Urheber einer Handlung ist, so müßen ihm auch die Folgen derselben beigelegt werden. Alle Folgen einer freien und sitlichen Handlung werden Verdienste genent. (§. 120.). Folglich, wenn einer ein Urheber

einer

einer einzelnen freien Handlung ist, und diese ihm insofern zugerechnet wird, so müßen ihm auch die Verdienste derselben zugerechnet werden. Daher nent man auch das Urtheil, von dem Verdienste einer einzelnen freien Handlung, eine Zurechnung.

n. 2. Diese Zurechnung nent man eine Zurechnung Rechtens (imputatio juris), und unterscheidet sie von der Zurechnung der einzelnen freien Handlung (imputatio facti), die wir oben §. 213. erkläret haben. Der Redegebrauch lehret, daß man diese beide Dinge, auch in gemeinem Leben von einander unterscheidet. Z. E. Wenn Cajus den sanftmütigen Sempronius beleidiget, und dieser ihn für den Urheber der Beleidigung erkläret, und ihm insofern dieselbe zurechnet (imputatio facti), so heists doch mannigmal: Got vergebe ihm diese Sünde! Ich wil sie ihm nicht zurechnen oder imputiren. Hier ist von der imputatione juris die Rede. Wenn man aber erfäret, daß Cajus von seinem Bruder dazu gezwungen worden, einem andern zu schaden, so spricht man: Ich rechne es dir nicht so sehr, als deinem Bruder, zu, und hier ist hauptsächlich von der imputatione facti die Rede.

I. Zusaz.

Wenn ich jemand die Folgen (merita) einer einzelnen freien Handlung beilegen wil, so mus er ein Urheber der Handlung sein. Folglich kan die imputatio juris ohne die imputatio facti nicht bestehen. Diese mus jener beständig vorangehen.

II. Zusaz.

II. Zusaz.

Wer einem Urheber falsche Verdienste, oder solche Folgen, die nicht aus seiner Handlung fliesen, beilegt, der begehet einen Irthum Rechtens (errorem juris). Z. E. Cajus hat den Staubbesen verdienet, und man erkennet ihm den Galgen zu. Die Anzeigung dieses Irthums heist eine Ausnahme Rechtens (exceptio juris).

Anmerkung.

n. 1. Eine jede imputatio juris faßet die imputationem facti in sich. Daher können diese beide Dinge nicht als Logische Arten der Zurechnung angesehen werden, und es ist keine Logische Eintheilung zu nennen, wenn man die imputationem in imputationem facti und juris eintheilet. Es ist vielmehr eine distributio æquivoci in sua æquivocata. Das Wort, imputatio, ist zweideutig, und wir füren nur ihre verschiedene Bedeutungen an, wenn wir sie in imputationem facti und juris eintheilen. Wie erbärmlich philosophiren also diejenige, welche mit dem Herrn Prof. Müller (*) wider diese Zerlegung der Zurechnung in ihre verschiedene Bedeutungen, als wider eine Logische Eintheilung, zu Felde ziehen. Siehe meine meditationes de imputatione peccati adamitici ex scientia media §. III. lit. l. n. 3. p. VIII.

n. 2. Man siehet leicht ein, daß die Handlung des Klägers eine imputatio facti, und daß die Handlung

(*) in seinem I. N. Eth. §. 299. Sch. 3.

lung des Richters, wodurch er dem schuldigen seine gebürende Strafe zuerkennet, eine imputatio juris sei. Beiläufig kan man bemerken, daß die imputatio facti eine imputatio metaphysica s. possibilis, und die imputatio juris eine imputatio moralis und actualis genent werde (*).

ad §. 219.

Die völlige Zurechnung (plena imputatio) findet stat, wenn man jemand eine einzelne freie Handlung und ihre (gute oder böse) Folgen (merita) beilegt. Folglich faßet die völlige Zurechnung sowohl die imputationem facti, als juris, in sich (§. 218.).

ad §. 220.

n. 1. Die Zurechnung der Handlung (imputatio facti) bestehet in einem Vernunftschluße. Denn, wo eine Zurechnung der Handlung stat findet, da urtheilet man, daß jemand ein Urheber der Handlung sei (§. 218. 213.). Dieses Urtheil ist entweder ein anschauendes, oder bestehet in einem Vernunftschluße (aut est intuitivum aut discursivum). Das erste findet nicht stat, indem man nicht unmittelbar erfähret, daß einer der Urheber einer einzelnen freien Handlung sei, sondern dieses aus den besondern Umständen, worunter die Handlung geschehen ist, schliesen mus (§. 212. 213.). Folglich mus das lezte stat finden, und die Zurechnung der Hand-

(*) Siehe Pufendorf in I. N. & G. Lib. I. Cap. IX. Carpov in seiner Abhandlung de imputatione cap. 1. §. 21.

Handlung bestehet in einem Vernunftschluße (§. 121. Log. Pr.).

n. 2. Die Zurechnung Rechtens bestehet darin, daß man jemand die Folgen beilegt, so aus seiner freien Handlung fliesen (§. 218.). Weil man nun nicht aus der unmittelbaren Erfarung einsiehet, was für Folgen aus seiner Handlung entstehen, und wie gros diese Folgen sind, so erhellet, daß dieses Urtheil auch nicht ein anschauendes sei, sondern vielmehr in einem Vernunftschluße bestehe.

n. 3. Folglich bestehet eine jede Zurechnung in einem Vernunftschluße.

I. Anmerkung.

Der Vernunftschlus, wodurch die imputatio facti erkläret werden kan, ist folgender:

Ein jeder, auf deßen Freiheit sich ein *factum* (commissum vel omissum) beziehet, ist ein Urheber deßelben (§. 213.).

Nun aber ist dieses bestimte *factum* so beschaffen, daß es sich auf die Freiheit des Titius beziehet; (dieses mus aus besondern Umständen geschlossen werden).

Folglich ist Titius der Urheber desselben.

II. Anmerkung.

In der imputatione juris stekt folgender Vernunftschlus:

Aus einem jeden facto, so diese bestimte Natur

tur und Beschaffenheit hat, fliest diese bestimte Folge.

Nun aber hat dieses factum diese bestimte Natur und Beschaffenheit.

Folglich fliest auch aus demselben diese bestimte Folge.

Z. E. Wer da stiehlet, sol aufgeknüpft werden.
Nun aber stiehlet Titius;
Folglich sol er aufgeknüpft werden.

III. Anmerkung.

Der Schlus also, so die völlige Zurechnung darstellet, kan so gemacht werden:

Wer ein Urheber eines bestimten facti ist, dem mus das Verdienst oder die Folge desselben beigelegt werden.

Nun aber ist Titius ein Urheber dieses facti;

Folglich mus auch dieses Verdienst ihm zum Theile werden.

Hierbei wollen wir noch einige Anmerkungen machen. α) Weil die imputatio juris die imputationem facti voraussezt, und in sich schliest (§. 218. Zus. I.), so siehet man leicht den Grund ein, warum der Vernunftschlus, wodurch die imputatio juris erkläret wird, zugleich die imputationem facti darstelle (Anmerk. II.). Nämlich der Untersaz stelt die imputationem facti, und der Schlussaz die imputationem juris dar. β) Der Herr Verfaßer hätte also nicht nötig gehabt, in Absicht auf die imputationem plenam, einen andern Vernunftschlus zu machen, so von dem Vernunftschluße, welcher die imputationem juris erkläret, wirklich verschieden sein solte. γ) Der Herr

Herr Verfaßer hat gerne den Vernunftschlus, so die imputationem juris erkläret, von dem Vernunftschluße unterscheiden wollen, wodurch die imputatio plena erkläret wird, daher hat er ihn eben auf die Art gemacht, daß er nicht die imputationem juris volkommen accurat darstellet, indem der Schlussaz nicht ordentlich bestimt, daß die Folge oder das Verdienst einer freien und sitlichen Handlung einem handelnden Wesen beigelegt wird. Wenn man aber auf das Beispiel von dem Diebstale, so ich Anmerk. II. dem Schluße des Herrn Verfaßers beigefüget habe, Achtung gibt, wird man einsehen, wie der Vernunftschlus, so die imputationem juris erkläret, beschaffen sein mus, und man wird zugleich begreifen, daß dieser Vernunftschlus mit dem Vernunftschluße übereinkomme, welcher Anm. III. die imputationem plenam erkläret. Siehe Carpovs Tr. de imputatione Cap. 1.

ad §. 221.

n. 1. Die Zurechnung ist ein Vernunftschlus (§. 220). Ein Vernunftschlus ist entweder gewis oder ungewis, und dieser ist entweder wahrscheinlich oder unwahrscheinlich, oder aber zweifelhaft. Daher ist auch die Zurechnung entweder eine gewiße oder eine ungewiße, und diese ist entweder eine wahrscheinliche oder unwahrscheinliche, oder aber eine zweifelhafte Zurechnung.

n. 2. Die Zurechnung ist ein Vernunftschlus (§. 220.). Dieser ist entweder wahr oder falsch. Daher ist die Zurechnung auch entweder eine wahre oder eine falsche und irrige (imputatio est

est vel recta vel erronea f. spuria). Sowohl eine wahre, als auch eine falsche Zurechnung kan, in Absicht auf uns, wahrscheinlich, unwahrscheinlich und auch zweifelhaft sein. Aber nur die wahre Zurechnung kan unumstößlich gewis sein. Der Herr Verfaßer hält eine ungewiße und zweifelhafte Zurechnung für einerlei, und es gibt viele Gelehrte, die darin mit ihm übereinkommen. Wil man aber mit den accuratern Vernunftlehrern sprechen, so mus man die ungewiße Zurechnung, als das Geschlecht, und die zweifelhafte, als eine Art davon, ansehen; denn auch die wahrscheinliche und unwahrscheinliche Zurechnung, als solche, sind ungewis.

n. 3. Wenn man von der Wahrheit und Falschheit, von der Gewisheit und Ungewisheit der Zurechnung urtheilen wil, so mus man sowohl auf die Form, als auf die Materie, des syllogismi imputatorii, Achtung geben. Hat die Form ihre Richtigkeit, und die Fordersäze sind unumstößlich gewis, so ist auch die Zurechnung gewis. Wenn aber gleich die Form oder Art zu schliesen richtig wäre, so ist doch die Zurechnung ungewis, wenn die Fordersäze ungewis sind.

I. Zusaz.

Hieraus ist klar, spricht der Herr Verfaßer, daß die imputatio juris gewis sei. a) Wenn das factum wahr ist, b) Wenn das Verdienst, so einem beigelegt wird, wirklich mit seiner Handlung verknüpft ist, und c) der Schlus eine richtige Form

habe. Z. E. Wer über 2 Rthlr. gestolen hat, sol aufgeknüpfet werden. Dieses sol die Clausul des Gesezes sein. Nun aber hat Cajus mehr als 2. Rthlr. gestolen. Dieses ist wahr, kan aber nicht bewiesen werden. Folglich sol Cajus aufgeknüpfet werden. Der Obersaz ist wahr und auch gewiß (per hypoth.), und also ist das Verdienst wirklich mit der Handlung des Cajus verknüpft, so ihm beigelegt wird. Der Untersaz ist auch wahr (per hypoth.), und also ist auch das factum wahr, so ihm beigelegt wird. Die Form ist auch richtig, und insoferu ist die Zurechnung wahr. Kan ich aber mit dem Herrn Verfaßer sagen, daß diese Zurechnung gewis sei? Keinesweges. Solte dieses an dem sein, so müste nicht blos das factum oder der Untersaz in dem syllog. imputat. wahr sein, sondern auch bewiesen werden, oder gewis sein.

II. Zusaz.

Die Gewißheit der imputationis facti kan aus der ersten Anmerk. des §. 220. ebenfals leicht hergeleitet werden. Nämlich die imputatio facti ist gewis, a) wenn der Obersaz gewis ist, und aus dem Begriffe eines Urhebers deutlich erhellet. b) Wenn der Untersaz gewis ist, oder die bestimte Handlung sich erweislich auf die Freiheit desjenigen beziehet, dem die Handlung beigelegt wird; und endlich c) kein Fehler in der Form des Schlußes oder in der Folge der Gedanken begangen wird. Von der imputatione plena und ihrer Gewisheit brauchen wir nichts insonderheit zu sagen, da sie von der Gewisheit der imputationis facti und juris zugleich abhängt (§. 219.).

ad §. 222.

n. 1. Derjenige, so die imputationem juris anstellet, wird ein Richter überhaupt (judex) genent.

Dieser stelt die Zurechnung an

entweder mit einer obrigkeitlichen Gewalt (cum imperio).	oder sine imperio.
ein Richter im engern Verstande.	ein freiwilliger Richter (judex voluntarius).
ein nothwendiger Richter (judex necessarius).	ein Schiedsman (arbiter). Sein Ausspruch heist laudum, und seine Erwehlung compromissum.

n. 2. Wer von den Verdiensten urtheilet, die einem Urheber eines *facti* beigelegt werden sollen, ist ein Richter. Denn wer von den Verdiensten oder Folgen einer freien Handlung, die ihrem Urheber zum Theile werden sollen, urtheilet, der stellet die imputationem juris an (§. 218.) und wer dieses thut, ist ein Richter (n 1.).

n. 3. Derjenige, von dem die imputatio facti angestellet wird, heist der Kläger (actor).

n. 4. Hieraus ist klar, daß der *actor* zu erkennen gibt, wem das *factum* zugehöret, oder von wem es begangen sei (§. 218.).

n. 5. Hierbei ist zu merken: α) Die Erklärung des Herrn Verfaßers scheinet zweene Fehler zu haben. a) Scheinet sie zu enge zu sein, indem sie nicht auf einen Richter, in einem jeden Zustande betrachtet, paßet. Der Richter wird

auch alsdenn ein Richter genent, wenn er nicht wirklich die imputationem juris anstellet, so lange sein Amt nur dahin gehet, und er ein Recht dazu hat, die imputationem juris anzustellen. b) In einer andern Absicht scheinet diese Erklärung zu weit zu sein, indem, meiner Einsicht nach, nicht ein jeder, so die imputationem juris anstellet, ein Richter genent werden kan. Man nehme einmal an, daß Cajus sein Haab und Gut verschwendet habe. Gesezt, daß tausend Leute, die nichts über ihn zu befehlen haben, die er auch durch seine Verschwendung im geringsten nicht beleidiget hat, ihm den Armuth und die böse Folgen, so mit seiner Verschwendung verknüpft sind, verkündigen. Alle diese Leute stellen, in Absicht auf den Cajus, die imputationem juris an. Allein, mich dünkt, daß er mit Grunde ihnen sagen kan: Wer hat euch zu Richter über mich gesezt? Warum? weil sie nicht die Befugnis haben, ihm die böse Folgen seiner freien Handlung beizulegen. Ein Richter ist also, meiner Einsicht nach, ein solcher, der die Befugnis oder das Recht hat, die imputationem juris anzustellen. ß) Meiner Einsicht nach, kan nicht ein jeder, so die imputationem facti anstelt, ein actor genent werden. Gesezt, daß Cajus eine sitlich gute und tugendhafte Handlung vorgenommen, für deren Urheber er von Sempronius erkläret wird. Nun stelt Sempronius auch die imputationem facti an (§. 218.). Kan er aber wohl in dieser Absicht ein actor genent

werden?

werden? Keinesweges. Daher glaube ich, daß ein actor eine solche Person sei, welche die imputationem facti *illiciti* anstellet.

ad §. 223.

n. 1. **Ein Richter mus eine deutliche Erkentnis von dem *facto* haben.** Denn ein Richter mus von den Verdiensten eines facti urtheilen, die dem Urheber desselben zugeeignet werden sollen (§. 222.). Folglich mus er von den Verdiensten eines facti eine deutliche Erkentnis haben. Diese Verdienste sind also Folgen und Wirkungen von dem facto, und das factum ist als eine Ursache davon anzusehen. Weil nun niemand eine recht deutliche Erkentnis von einer Wirkung hat, der sich nicht ihre Ursache deutlich vorstellet, so erhellet, daß ein Richter eben deswegen, weil er die Verdienste eines facti deutlich einsehen mus, auch verbunden sei, sich das factum selbst deutlich vorzustellen.

n. 2. **Der Richter mus ebenfals eine deutliche Erkentnis von dem Geseze haben.** Denn er mus von den Verdiensten einer einzelnen freien Handlung, so ihrem Urheber beigemessen werden sollen, urtheilen (§. 222.). Diese Verdienste aber sind die Folgen einer sitlichen Handlung, die ihr, um ihrer Sitlichkeit willen, zukommen (§. 65. 120.). Folglich mus ein Richter von der Sitlichkeit der zuzurechnenden Handlung eine deutliche Erkentnis haben. Die Sitlichkeit einer Handlung mus aus dem Ge-

seze erkant werden (§. 107.). Folglich mus ein Richter eine deutliche Erkentnis von dem Geseze haben.

n. 3. Man könte den Einwurf wider diesen lezten Beweis des Herrn Verfaßers machen, daß ein Saz darin ohne Beweis angenommen wird, indem es heist: Die Sitlichkeit mus nothwendig aus dem Geseze erkant werden. Der Herr Verfaßer beweiset diesen Saz aus dem §. 107., darin er dargethan hat, daß die Sitlichkeit aus dem Geseze erkant werden kan. Er schliest also hier auf folgende Art:

Wenn die Sitlichkeit aus dem Geseze erkant werden kan, so folgt, daß sie nothwendig aus dem Geseze erkant werden mus.

Nun ist das erste; Folglich auch das lezte wahr.

Den Untersaz mus man ihm, vermöge des von ihm angezogenen §. 107., zugeben. Wie hält es aber mit der Folge des Obersazes? Diese siehet gefährlich aus. Es scheinet, als wenn er auf die Art schliest, daß, weil die Sitlichkeit sowohl aus dem Geseze, als aus andern Gründen erkant werden kan, sie nothwendig aus dem Geseze erkant werden müße, und es ist nicht zu leugnen, daß seine Art zu schliesen falsch sei. Allein, man kan nichts destoweniger mit leichter Mühe seinen Beweis verbeßern. Denn, ein Richter urtheilet von der Sitlichkeit einer Handlung, und mus davon eine sehr deutliche Erkentnis haben, wofern er immer richtig

davon

davon urtheilen wil. (§.222. 223. n. 1. dem.). Die Sitlichkeit macht die Verbindlichkeit, und diese das Gesez aus. Wer also von der Sitlichkeit eine sehr deutliche Erkentnis haben wil, der mus sich auch das Gesez deutlich vorstellen. Folglich mus der Richter von dem Geseze eine deutliche Erkentnis haben.

I. Zusaz.

Weil der Richter eine deutliche Erkentnis von dem facto haben sol (n. 1.), so erhellet, daß er die Wahrheit der speciei facti erkennen mus (§. 212.). In der specie facti müßen die Umstände, unter welchen eine freie Handlung geschehen ist, erzehlet werden (§. 212.). Folglich mus der Richter sorgfältig alle Umstände in Erwegung ziehen, und dieselbe sowohl mit einander, als mit der unter ihnen geschehenen Handlung, vergleichen.

II. Zusaz.

Und weil der Richter eine deutliche Erkentnis von dem Geseze haben sol (n. 2. 3. Erl.), so erhellet, daß er sich eine Fertigkeit, die Geseze zu erklären (§. 102.) und auszulegen (§. 113.), und eine Erkentnis von dem Grunde und der Gelegenheit der Geseze erwerben müße (§. 116.). Insofern es einem Richter hieran fehlet, ist er ein **Legulejus**, und denn ist er auch nicht im Stande, die Geseze gehörig auf die Handlungen anzuwenden, und folglich ist er zugleich ein **Rabulist** (§. 49. pr.).

ad §. 224.

Ein Richter mus dahin sehen, daß die *species facti* tüchtig bewiesen wird. Denn ein Richter

ter mus von dem facto eine sehr deutliche Erkentnis haben, damit er desto beßer im Stande sei, von deßen Verdiensten mit Gewisheit zu urtheilen (§. 223. dem.). Dieses aber gehet nicht an, wofern das factum nicht wahr ist, und gehörig bewiesen wird (§. 221. Zus. I.). Die Wahrheit des facti hängt von der Wahrheit der angeführten Umstände ab (§. 211.), deren Erzehlung die species facti genent wird (§. 212.). Folglich mus der Richter dahin sehen, daß die species facti gehörig bewiesen wird.

I. Zusaz.

Die imputatio juris kan nicht wahr und gewis sein, wofern nicht die imputatio facti wahr und gewis ist (§. 218.). Dieser Saz erhellet auch aus dem §. 221. Zus. I. Es ist hieraus ferner klar, daß, wofern nicht die species facti gehörig bewiesen worden ist, die imputatio juris ungewis sei.

II. Zusaz.

So lange eine exceptio facti mit Grunde angestellet werden kan, ist die species facti nicht tüchtig bewiesen worden (§. 212.). Weil nun die imputatio juris nicht gewis ist, wofern nicht die species facti tüchtig bewiesen wird (Zus. I.), so ist offenbar, daß die imputatio juris ungewis sei, so lange, als man eine gegründete exceptionem facti anstellen kan. Daher ist folgende Regel entstanden: Ea, quæ probari ostendique nequeunt, pro non gestis neque existentibus habentur (l. 77. ff. de contrah. emt.).

Anmerkung.

n. 1. Es fragt sich, wie die species facti tüchtig bewiesen

wiesen wird? Die götliche und bürgerliche wilkührliche Geseze erfodern zweene Zeugen, wider die man nichts einzuwenden hat. Aber, dieses ist wilkührlich (positivum quid), was hierin natürlichen Rechtens ist, werden wir in dem algemeinen wilkührlichen bürgerlichen Rechte zeigen. Siehe Gribners I. N. Lib. IV. cap. VIII. §. 5. So viel können wir hier bemerken, daß ein Zeuge unverwerflich oder glaubwürdig sei, wenn er die Wahrheit α) hat zeugen können, und β) hat zeugen wollen. Zum ersten gehöret, daß er das factum mit allen seinen Umständen verstehet. Daher kan ein alt Weib nicht wider mich zeugen, daß ich gefährliche principia in der Weltweisheit hege. Das zweite aber erfodert, daß der Zeuge dabei keine andere Absicht habe, als die Wahrheit zu reden. Aus diesem Grunde wird mein Feind nicht zum Zeugen wider mich gebraucht. Hiervon handelt man in der Vernunftlehre weitläuftiger.

n. 2. Wie macht man es, wenn das factum durch glaubwürdige Zeugen nicht bewiesen werden kan? In diesem Falle pflegt man dem Beklagten ein juramentum purgatorium aufzulegen, und wo es an der Herausbringung der Wahrheit einem sehr viel gelegen ist, und man kein ander bequemes Mittel weis, wodurch man sie herausbringen kan, ist man genötiget, zum juramento purgatorio seine Zuflucht zu nehmen. Billig aber solte man nicht so freigebig damit sein, als zu geschehen pflegt, denn es ist in vie-

len Fällen zu vermuten, daß derjenige, so sich aus der Sünde kein Gewißen macht, sich auch aus dem Eide nichts machen wird. Was macht man denn? Es ist oft beßer, daß der Richter die Wahrheit nicht erfäret, als daß er dem Thäter Gelegenheit geben solte, einen Meineid zu begehen. Wer sich einmal schweer vergehet, thuts wohl mehrmal. Erfäret man denn hernach von einem solchen Menschen, so man hat laufen laßen, etwas böses, deßen man ihn überfüret, so kan man ihn um so viel härter bestrafen.

ad §. 225.

n. 1. **Der Richter mus von der Ubereinstimmung und Nicht-Ubereinstimmung eines *facti* mit dem Geseze urtheilen.** Denn der Richter mus von den Verdiensten eines *facti* urtheilen, welche deßen Urheber beigelegt werden sollen (§. 222.). Diese Verdienste sind die gute oder böse Folgen einer freien Handlung (§. 120.), und also entweder Belohnungen oder Strafen. Folglich mus der Richter von den Belohnungen oder Strafen einer freien Handlung urtheilen. Eine Belohnung wird jemand, um der Ubereinstimmung seiner Handlung mit den Gesezen willen, und eine Strafe, wegen der Nicht-Ubereinstimmung seiner Handlung mit den Gesezen, zugefüget (§. 119. 108.). Folglich mus der Richter von der Ubereinstimmung und Nicht-Ubereinstimmung eines *facti* mit den Gesezen urtheilen.

n. 2.

n. 2. Hieraus siehet man, als aus einem neuen Grunde, ein, daß ein gescheuter Richter das Gesez wohl verstehen mus.

Anmerkung.

Der Herr Prof. Köhler, Müller und andere, die dem ersten blindlings folgen, erklären, aus dem vorhin angeführten Grunde, die Zurechnung, durch eine Anwendung des Gesezes auf eine einzelne freie Handlung. Allein dieser Begrif ist als keine Logische Erklärung anzusehen. Denn die Anwendung des Gesezes auf eine einzelne freie Handlung ist als eine mitlere Handlung anzusehen, welche zwischen der imputatione facti und juris ihre Stelle bekomt. Die imputatio facti gehet voran. Denn, vergleichet man die Handlung mit dem Geseze, und untersuchet, ob sie damit übereinkome, oder demselben widerspreche, oder wendet das Gesez auf die Handlung an. Und endlich stelt man die imputationem juris an. Ich kan also nicht sagen, daß die Anwendung des Gesezes auf eine einzelne freie Handlung das Wesen der Zurechnung ausmache. Man reflectire hierbei, in der vorigen Absicht, über die Lehre de conciliis deliberatoriis, und dem Tit. I. C. R. de in jus vocando, alsdenn wird man sich noch mehr davon überzeugen, daß das Gesez, auf eine vielfache Art, auf eine einzelne freie Handlung angewendet werden kan, ohne daß eine Zurechnung herauskomt. Der berühmte Herr Director Carpov hat deswegen behauptet, daß die Zurechnung in einer Anwendung der Clausul des Gesezes auf eine einzelne freie Handlung bestünde, und wenn man den Begrif des Herrn Prof. Köhlers auf diese Art bestimmet, so ist er, als

eine

eine richtige Erklärung der imputationis juris anzusehen, die mit der Erklärung des Herrn Verfaßers völlig übereinkomt.

ad §. 226.

Ein Richter mus von der Gröse der Sitlichkeit eines *facti* urtheilen. Denn ein Richter mus von den Verdiensten (§. 122.) und folglich von den guten und bösen Folgen einer sitlichen Handlung und und ihrer Gröse urtheilen. (§. 120, 122.) Folglich mus der Richter von der Gröse einer Wirkung urtheilen, deren Ursache die sitliche Handlung ist. Wer von der Gröse einer Wirkung mit Gewisheit urtheilen sol, mus sich die Gröse ihrer Ursache deutlich vorstellen. (§. 49. ont.) Folglich mus ein Richter sich deutlich die Gröse der zuzurechnenden sitlichen Handlung vorstellen, und also ist klar, daß er von der Gröse der Sitlichkeit eines facti urtheilen müsse. Siehe §. 217. Zus. II. Wie unentbehrlich also die Erkentnis des vorhergehenden Hauptstüks einem Richter sei, wird ein jeder vermuthlich von selbsten einsehen, und daß diejenige Richter mitleidenswürdig sind, die das Naturrecht nicht gründlich verstehen.

ad §. 227.

n. 1. Wenn zwischen den einzelnen freien Handlungen und den Verdiensten, so man ihren Urheber zuerkennet, ein gehöriges Verhältnis (proportio) sich befindet, so findet die **Billigkeit im Richten** (æquitas judicis) stat.

n. 2. Wenn man die Verdienste einer einzelnen freien Handlung derselben proportionirlich einrichten

ten wil, so mus man alle die besondere Umstände in Erwegung ziehen, unter welchen die Handlung geschehen ist. (§. 223. Zus. 1 §. 218. Zus. 1.) Daher ist klar, daß wo die Billigkeit im Richten stat findet, eine gehörige Proportion zwischen den einzelnen freien Handlungen, die man durch ihre besondere Umstände, worunter sie geschehen ist, ermeßen hat, und ihren Verdiensten, so man ihrem Urheber zueignet, anzutreffen sei:

n. 3. Diese Billigkeit nent der Herr Verfaßer æquitatem objectivam. Siehe §. 155. Erläut. und STRUVII syntagm. I. C. exerc. II.

ad §. 228.

Ein Richter mus im Zurechnen die Billigkeit im Richten beobachten. Denn, wenn er jemand etwas zurechnet, so bestimt er die Gröse der guten oder bösen Folgen einer einzelnen freien Handlung, die jemand verdienet hat. (§. 222, 120.) Die Gröse aber mus, durch die Gröse der einzelnen freien Handlung, welche aus den besondern Umständen, worunter sie geschehen ist, erkant wird, bestimt werden. (§. 211, 226.) Der Richter mus also, in Absicht auf die Zurechnung, dahin sehen, daß die gute und böse Folgen, so er dem Urheber einer Handlung zuerkennet, proportionirlich werden. Hierin bestehet aber die Billigkeit im Richten. (§. 227.) Folglich mus ein Richter, in Absicht auf die Zurechnung, billig im Richten sein. Er mus aber dabei alle ungegründete Billigkeit im Richten (æquitatem

tatem cerebrinam) die sich nicht auf eine gehörige Proportion, zwischen der einzelnen freien Handlung und ihren Folgen, gründet, sorgfältig vermeiden.

ad §. 229.

n. 1. Eine Fertigkeit andere volkomner zu machen heist eine Güte, und eine Wissenschaft, Mittel zu einem guten Endzwekke zu erwehlen, wird die Weisheit (Sapientia) genent. Zur Weisheit gehöret also 1) eine Wissenschaft. 2) Der Gegenstand derselben sind Mittel und Endzwekke. 3) Die Weisheit hat mit der Verbindung der Mittel und Endzwekke zu thun, oder gehet auf die Erwehlung der Mittel zu einem Endzwekke. 4) Der Endzwek so wohl, als auch die Mittel, müßen gute sein. 5) Die Weisheit unterscheidet sich also von der Thorheit, indem diese entweder Mittel anwendet, ohne sich einen Endzwek vorzustellen, oder wil einen Endzwek, ohne gehörige Mittel, erhalten. 6) Die Weisheit unterscheidet sich auch von der Arglistigkeit, indem diese zwar geschikte Mittel anwendet, aber, um einen bösen und unerlaubten Endzwek zu erhalten. Siehe Reinbeks Betrachtungen über die Augspurgische Confeßion, art. GOt, und zwar von der Weisheit Gottes. In Absicht auf diesen Begrif gehet der Herr Verfaßer mit Reinbek viel accurater, als die meisten von den neuern Weltweisen, welche die Weisheit durch eine Fertigkeit, Mittel und Endzwekke mit einander verbinden. Denn nach dieser Wolfischen Erklärung mus der ärgste

ste Spizbube und Cartousche, der arglistigste Mensch von der Welt, ein weiser Man genent werden, welches wider allen Redegebrauch ist. Ich weis wohl, daß man zwischen der Weisheit, materialiter und formaliter genommen, einen Unterschied zu machen pflegt, und daß man jene nur einem tugendhaften, diese aber auch einem Spizbuben zugestehet. Allein, ich halte davor, daß es, vermöge deß Redegebrauchs, zur Form oder zum Wesen der Weisheit gehöret, daß gute Mittel und Endzwekke mit einander verknüpft werden. Daher hat auch der Freiherr von Leibniz die Weisheit durch eine Wissenschaft der Glükseeligkeit erkläret, dem viele von den neuern Weltweisen folgen. Aus diesem Begriffe der Weisheit erhellet, daß das Hauptgesez der Weisheit folgendes sei: **Richte alles so ein, daß ein Mittel zu dem lezten Endzwekke wird.**

n. 2. Die Gerechtigkeit (justitia) ist eine Güte, so nach den Regeln der Weisheit eingerichtet wird. Zur Gerechtigkeit wird also erfodert: 1) Sie ist eine Güte. Wer also gerecht ist, mus eine Fertigkeit besizen, andere volkomner zu machen. Dieses faßet auch der algemeine Begrif der Gerechtigkeit in sich, indem niemand gerecht genent wird, der nicht das Beste anderer Leute befördert. 2) Nicht aber eine jede Güte wird eine Gerechtigkeit genent. Wenn einer gar zu gütig, und unnötig barmherzig ist, wo er strafen solte, wird er ungerecht genent. Folglich mus die Güte, wofern sie eine Gerechtigkeit genent

nent werden sol, gar weislich, und mit Verstand, ausgeübet werden. Wenn gelinde Mittel nichts helfen, und die Belohnungen nicht solche Mittel wären, wodurch der lezte Endzwek oder die Glükseeligkeit überhaupt erhalten werden könte, so darf ein gerechter Man nicht belohnen. Unter solchen Umständen mus er vielmehr strafen, und dem Schuldigen seine Güte entziehen, die er nur misbrauchen würde, und wodurch der lezte Endzwek, die Glükseeligkeit, mehr verhindert, als befördert werden solte. Wofern aber einer gute Handlungen vornimt, die mit den Gesezen übereinkommen, wodurch die wahre Glükseeligkeit des Menschen befördert werden kan, so mus ein gerechter Man ihm die gute Folgen seiner Handlung, oder ihre Belohnung, zuerkennen, dieses heist, die Güte nach den Regeln der Weisheit einzurichten und auszuüben. Man siehet hieraus leicht ein, daß ein gerechter Man seine Güte, der Beschaffenheit derer Subjekte und ihrer freien Handlungen gemäs, und proportionirlich, einrichten müße. Daher erkläret der Herr Prof. **Baumgarten** in seiner Met. §. 906. die Gerechtigkeit ungemein schön, durch eine proportionirliche Güte gegen Personen. Und dieser Begrif hat vor dem Begriffe der Wolfianer, denen der Herr Verfaßer folget, zweene Vorzüge voraus. 1) Wird der Gegenstand der Gerechtigkeit hier beßer, als in dem Begriffe des Herrn Verfaßers, bestimt, indem es heist, daß sie auf Personen oder Geister gehet. Man wird sagen, daß dieses schon in dem Begriffe des Herrn

Verfas-

Verfaßers von der Gerechtigkeit stekke, indem er sie eine Güte nennet, und diese, durch eine Fertigkeit andere (alios sc. homines) volkomner zu machen, erkläret. Allein, die Gerechtigkeit wird nicht blos gegen Menschen ausgeübet, indem Got mit allen Geistern gerecht verfäret. 2) Wird die Beschaffenheit der Ausübung der Güte nicht so genau und deutlich in der Erklärung des Hrn. Verfaßers, als in der Erklärung des Herrn Prof. Baumgartens bestimt. In jener heists nur überhaupt, daß die Güte nach den Regeln der Weisheit eingerichtet und ausgeübet werden mus. In dieser aber wird gezeigt, worin dieses bestehet. Nämlich die Güte, wenn sie proportionirlich ist, wird mit Weisheit ausgeübet. Sonst pflegt man die Gerechtigkeit durch eine Fertigkeit zu erklären, einem jeden das Seinige zu laßen (*), welche Erklärung mit dem Begriffe des Herrn Verf. übereinkomt (**). Der Herr Prof. Canz erkläret die Gerechtigkeit durch eine Liebe zum algemeinen Besten (amor boni publici), und darin gehet er auch nicht von unserm Herrn Verfaßer ab. Das Gesez der Gerechtigkeit bestehet darin: Übe die Güte weislich aus.

ad

(*) Siehe Baumgartens Ethic. philos. §. 317. Iustitia est habitus suum cuique tribuendi, oder wie die Rechtsgelahrten mit dem Ulpian reden, perpetua & constans voluntas unicuique suum tribuendi.

(**) Der Herr Prof. Baumgarten theilet das suum in internum und externum ein, welches hier wohl zu merken ist.

ad §. 230.

n. 1. Die Gerechtigkeit, heists, ist eine Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, und umgekehrt. Der Herr Verfaßer mus also hier zweierlei beweisen: α) Die Gerechtigkeit ist eine Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben. Der Beweis hiervon wird vom Herrn Verfaßer so gefüret: Die Gerechtigkeit ist eine Güte (§. 229.); folglich eine Fertigkeit, andere volkomner zu machen (§. 229.). Wer andere volkomner macht, handelt ihrem volkomnen oder Zwangsrechte gemäs. Folglich ist die Gerechtigkeit eine Fertigkeit, dem volkomnen Rechte anderer Menschen gemäs zu handeln. Alle freie Handlungen, die dem volkomnen Rechte anderer gemäs geschehen, sind gerecht (§. 155.). Folglich ist die Gerechtigkeit eine Fertigkeit, gerechte Handlungen vorzunehmen. β) Eine jede Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, ist eine Gerechtigkeit. Dieser Beweis wird so gefüret: Alle gerechte Handlungen kommen mit dem volkomnen Rechte anderer (§. 155.), und also mit der volkomnen Verbindlichkeit des handelnden Wesens, überein (§. 153.). Folglich ist eine jede Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, eine Fertigkeit, seine volkomne Verbindlichkeit zu beobachten. Eine Fertigkeit, seine volkomne Verbindlichkeit gegen andere zu beobachten, ist eine Fertigkeit, andere volkomner zu machen (§. 93. 15.). Folglich ist eine jede Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, eine Fertigkeit,

keit, andere volkomner zu machen. Eine solche Fertigkeit ist eine Güte (§. 229.). Folglich ist eine jede Fertigkeit, gerechte Handlungen vorzunehmen, eine Güte. Die Fertigkeit, gerechte Handlungen vorzunehmen, fasset eine Fertigkeit in sich, andere volkomner zu machen (per dem.). Wie und warum sol man andere volkomner machen? Damit der lezte Endzwek, die Glükseeligkeit, erhalten wird. Folglich ist die Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, eine solche Güte, die man auf die Art ausübet, daß der lezte Endzwek oder die Glükseeligkeit dadurch erhalten werde. Eine solche Güte wird nach den Regeln der Weisheit eingerichtet, und ist also eine Gerechtigkeit (§. 229.). Folglich ist die Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, eine Gerechtigkeit.

n. 2. Hierbei müßen wir verschiedene Anmerkungen machen. 1) Was den ersten Saz betrift, so hat der Herr Verfaßer richtig bewiesen, daß die Gerechtigkeit zum wenigsten eine Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, in sich faße. Es fragt sich aber, ob er algemein bewiesen habe, daß eine jede Gerechtigkeit eine Fertigkeit sei, gerechte Handlungen auszuüben? Der Herr Verfaßer spricht in seinen Vorlesungen von diesem Saze, daß er nicht algemein verneinungsweise umgekehrt, oder nicht contraponiret werden kan, daß man also nicht sagen darf: **Was nicht eine Fertigkeit ist, gerechte Handlungen auszuüben, ist keine Gerechtigkeit.** Er gibt folglich den Saz: **Eine Gerechtigkeit ist eine Fertigkeit, ge-**

rechte Handlungen auszuüben, für keinen algemein wahren Saz aus. Allein, α) hat er seinen Saz unbestimt (indefinite) ausgedrukt, indem er spricht: Justitia est habitus edendi actiones justas. Folglich mus er, vermöge des Redegebrauchs, algemein verstanden werden. Hätte also der Herr Verfaßer seinen Saz nur besonders (particulariter) verstanden, daß einige Gerechtigkeit eine Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, wäre, so hätte er dieses genau bestimmen sollen. β) Wenn man auf die Art Achtung gibt, wie der Herr Verfaßer seinen Beweis füret, so siehet man leicht ein, daß er den erwehnten Saz algemein verstehet. γ) Es ist also der Mühe werth, zu untersuchen, was man von der Gröse und Ausdehnung dieses Sazes halten sol, und die Untersuchung ist gewis schwerer, als mancher denket. a) So viel ist ausgemacht, daß eine jede Gerechtigkeit zum wenigsten eine Fertigkeit, gerechte Handlungen vorzunehmen, in sich faße. Allein, ein Ding kan das andere in sich faßen, ohne, daß ich behaupten darf, daß das eine das andere sei. Ein Dreiek faßet zwar einen Winkel in sich, aber deswegen kan ich nicht sagen, daß ein Dreiek ein Winkel sei. b) Es fragt sich also, ob man ganz algemein sagen kan: Eine jede Gerechtigkeit ist eine Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben? Die Gerechtigkeit gehet nicht blos auf gerechte, sondern auch auf billige Handlungen (*), und man mus ganz algemein

(*) Dieses kan auf eben die Art bewiesen werden, wie der Beweis in diesem Absaze vom Hrn. Verf. gefüret worden ist.

mein behaupten, daß eine jede Gerechtigkeit eine Fertigkeit sein kan, sowohl billige und innerlich honete, als gerechte Handlungen auszuüben. Sie gehet also entweder auf die erste, oder auf die lezte. Ich seze hier voraus, daß eine jede Fertigkeit, billige und innerlich honete Handlungen vorzunehmen, zugleich eine Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, sei, aber nicht umgekehrt (§. 167.). Hieraus ist klar, daß eine jede Gerechtigkeit, die in einer Fertigkeit bestehet, billige und innerlich honete Handlungen vorzunehmen, zugleich eine Fertigkeit sei, gerechte Handlungen auszuüben. Weil nun die Gerechtigkeit entweder eine Fertigkeit ist, billige Handlungen vorzunehmen, oder eine Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, und jene diese beständig in sich faßet (per dem.) so mus man behaupten, daß eine jede Gerechtigkeit zum wenigsten eine Fertigkeit sei, gerechte Handlungen vorzunehmen, und insofern mus man den Saz des Herrn Verfaßers allerdings für algemein wahr halten, daß eine jede Gerechtigkeit eine Fertigkeit sei, gerechte Handlungen vorzunehmen. Man würde sich aber sehr betriegen, wenn man glaubte, daß eine jede Gerechtigkeit nichts mehr, als eine Fertigkeit, gerechte Handlungen vorzunehmen, in sich faßete. Einige Gerechtigkeit faßet blos eine Fertigkeit in sich, gerechte Handlungen vorzunehmen. Einige Gerechtigkeit aber gehet weiter, und faßet dabei eine Fertigkeit in sich, billige und innerlich honete Handlungen auszuüben. 2) Was den andern Saz betrift, daß eine je-

de Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, eine Gerechtigkeit sei, so mus man denselben zugeben.

Anmerkung.

Hieraus ist begreiflig warum Aristoteles Lib. V. eth. cap. 1. die Gerechtigkeit eine Fertigkeit nennet, wodurch die Menschen bequem oder geschikt gemacht werden, gerechte Handlungen vorzunehmen. Siehe auch **Lauterbachs** compend. ff. L. 1. T. 1.

ad §. 231.

Die Gerechtigkeit erfodert, daß die Geseze beobachtet werden. Denn die Gerechtigkeit ist eine Güte, so nach den Regeln der Weisheit ausgeübet wird (§. 229.). Der Endzwek der Gerechtigkeit gehet also dahin, daß andere volkomner gemacht werden, damit der lezte Endzwek erhalten werde (§. 229.). Folglich ist die Absicht der Gerechtigkeit die Glükseligkeit (147. 146.). Die Glükseeligkeit aber wird durch die Beobachtung der Geseze erhalten (§. 147.). Folglich hat die Gerechtigkeit die Beobachtung der Geseze zur Absicht.

ad §. 232.

n. 1. Die Gerechtigkeit hat die Beobachtung der Geseze zur Absicht (§. 231.).

Die

Die Geseze sind

entweder unvolkomne	oder volkomne.
Die innere Gerechtigkeit (justitia interna, attributrix, adsignatrix) (*).	Die äusere Gerechtigkeit (justitia externa expletrix).

Hieraus ist klar α) Einige Gerechtigkeit ist eine Fertigkeit, billige und innerlich honete Handlungen vorzunehmen, (membr. 1.) β) Einige Gerechtigkeit aber ist eine Fertigkeit, gerechte und äuserlich honete Handlungen auszuüben. γ) Ein jeder, der die innere Gerechtigkeit besizt, hat auch die äusere Gerechtigkeit, aber nicht umgekehrt. (§. 167.) Mancher Richter übet die Gerechtigkeit in dem foro externo aus, der aber die innere Gerechtigkeit nicht besizt.

n. 2. Man wird mir hier einen scheinbaren Einwurf machen: Habe ich nicht zugegeben, daß eine jede Gerechtigkeit überhaupt eine Fertigkeit, gerechte, und also äuserlich honete Handlungen auszuüben, sei (§. 230.)? Wie wil ich nun die Gerechtigkeit in eine innere und äusere eintheilen? Ists nicht eben so viel, als wenn ich das gerechte oder äuserlich honete in ein innerlich und äuserlich honetes eingetheilet hätte? Keineswegs. Ich habe nirgends gesagt, daß die Gerechtigkeit und die Fertigkeit gerechte oder äuserlich honete Handlungen vorzunehmen, volkommen einerlei Begriffe wären, die in einer jeden

(*) Siehe Grotius de I. B. & P. Lib. I. Cap. I. §. 8.

jeden Absicht vor einander gesezt werden könten und einander völlig, bis auf den Grund, erschöpften. (§. 230. Erl.) Ich habe ja selbst zugegeben, daß die Gerechtigkeit mehr, als eine Fertigkeit, gerechte Handlungen vorzunehmen, in sich faße. (§. 230. Erl.) Eine jede Fertigkeit, gerechte oder äuserlich honete Handlungen auszuüben, ist eine Gerechtigkeit. Dieses habe ich zugegeben. (§. 230. Erl.) Ich habe zwar auch gesagt: Eine jede Gerechtigkeit faßet eine Fertigkeit in sich, gerechte oder äuserlich honete Handlungen vorzunehmen, oder daß eine jede Gerechtigkeit zum wenigsten eine Fertigkeit, gerechte und äuserlich honete Handlungen auszuüben, sei; aber hieraus kan nicht gefolgert werden, daß die Gerechtigkeit nichts mehr unter sich begreife, und daß sie nicht auch eine Fertigkeit, billige und innerlich honete Handlungen auszuüben, sein kan. Ubrigens, solte jemand sein, der nicht zugäbe, daß eine jede Gerechtigkeit überhaupt, in ihrem ganzen Umfange genommen, eine Fertigkeit, gerechte und äuserlich honete Handlungen (formaliter et reduplicative genommen) vorzunehmen, wäre; der sage meinetwegen, daß eine jede Gerechtigkeit eine Fertigkeit gerechte Handlungen, materialiter genommen, auszuüben, sei, oder daß eine jede Gerechtigkeit, ohne Ausnahme, eine Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, in sich faße. Alsdenn weis er gewis, daß er nicht irret. (§. 230. Erl.)

n. 3. Wenn die innere und äusere Gerechtigkeit mit einander verbunden werden, so komt die algemeine

meine Gerechtigkeit (justitia universalis) heraus, und, in dieser Absicht, wird, die äusere Gerechtigkeit allein genommen, die besondere Gerechtigkeit (justitia particularis) genent. Hierin folgt der Herr Verfaßer dem Hrn. von Pufendorf und andern Lehrern des Naturrechts. Die Alten aber haben diese Worte in einem andern Verstande genommen. Sie sprechen: justitia (universa s. universalis) una alias virtutes continet omnes. Siehe Malquir, de vera ICtor. philosophia C. XI. Dieses erkläret Macrobius auf folgende Art: Justitiæ est, servare unicuique, quod suum est. De justitia veniunt innocentia, amicitia, concordia, pietas, religio, affectus, humanitas. His virtutibus vir bonus primum sui, atque deinde reipublicæ rector efficitur, juste ac provide gubernans humana, divina non deserens. Und auf diese Begriffe der Alten hat Glafey in seinem Rechte der Vernunft, S. 159. gesehen, wenn er daselbst spricht: Im Fal unser Thun und Laßen nach allen Gesezen, sowohl den götlichen als menschlichen, richtig und untadelhaftig ist: so heisen unsere actiones ex omni parte oder universaliter justæ, und wir besizen justitiam universalem, woraus die berufene Distinction, inter justitiam universalem & particularem, erwächst. Hiermit komt auch die Erklärung des Freiherrn von Cramer überein. Dieser spricht: *Justitia universa* vocatur, quæ in exercitio cujuslibet virtutis observatur. *Justitia particularis* vocatur in aliis casibus particularibus, sub virtutibus cæteris justitiæ con-

tradistinctis non comprehensis. Wenn man weis, daß die algemeine und besondere Gerechtigkeit, nach der Erklärung des Herrn Verfassers, nur auf die volkomne und unvolkomne Geseze, und diese sich nur auf andere Leute beziehen (n. 1. und §. 159. 153. Erl.), so siehet man leicht ein, daß der Herr Verfaßer die algemeine und besondere Gerechtigkeit nur auf andere Leute sich beziehen läst. Folglich begreift er nicht, unter der algemeinen Gerechtigkeit, die Pflichten gegen Got und gegen uns selbst, und also behauptet er nicht, daß die algemeine Gerechtigkeit alle Tugenden unter sich begreift. Folglich nimt der Herr Verfaßer dieses Wort in einem andern Verstande, als die Alten. Jedoch scheinen die Erklärungen des Herrn Verfaßers mit den Gedanken des Erfinders dieser Eintheilung, des Aristoteles, am genauesten übereinzukommen. Dieser spricht: *Justitia universalis* exercetur per actiones, eum, cui jus suum per eas tribuitur, proprie non respicientes. *Justitia* autem *particularis* exercetur per actiones eum, cui per eas jus suum tribuitur, proprie respicientes. Siehe des berühmten Herrn Hofr. Nettelbladts System. element. univ. jurispr. nat. S. 99.

Zusaz.

n. 1. Weil die innere Gerechtigkeit gröser, als die äusere, ist, und diese in sich faßet (n. 1. lit. γ.), so siehet man leicht ein, daß, wo die innere Gerechtigkeit vorhanden ist, auch die äusere anzutreffen sei. Daher ist klar, daß man auch die in-

nere

nere Gerechtigkeit die algemeine Gerechtigkeit nennen kan (n. 3.). Man lese bei dieser Materie die diss. des Herrn Verfaßers, de lege talionis, §. 8. ꝛc. nach.

n. 2. Die justitiam particularem pflegt man wiederum in distributivam und commutativam eintheilen. Von dieser spricht man, daß sie sich auf Handel und Wandel beziehe, und sich nach einer arithmetischen Proportion richte. Von jener aber heists, daß sie, in Absicht auf Belohnungen und Bestrafungen, stat finde, und sich auf eine geometrische Proportion gründe. Von dieser Eintheilung hat der Herr Canzler von **Wolf** sehr ausführlich in seinen horis subcessivis Marpurg. Semestr. brum. N. 2. gehandelt. Der Freiherr von **Cramer** aber hat **Wolfens** Gedanken kürzlich auf folgende Art vorgetragen: *Communia civium* dicuntur, ad quæ singuli cives habent jus vel obligantur, quo pertinent dignitates, munera, onera. *Justitia distributiva* vocatur, quæ versatur circa communia civium. *Propria civium* vocantur, ad quæ unus præ altero jus habet, vel obligatur, quorsum refer, quæ ex contractu debentur. *Justitia commutativa* dicitur, quæ versatur circa propria civium. *Justitia distributiva exercetur secundum proportionem geometricam.* Etenim justitia distributiva versatur circa communia civium atque circa ea querelas civium tollit. Sed vero querelæ (hoc respectu) oriuntur, si dignitates meritis, munera aptitudini, onera lucro proportionaliter non distribuuntur.

tur. Consequenter si (hæ querelæ) tollantur; ita argumentandum:

Ut persona una ad alteram, ita pars communis distribuenda, quæ uni debetur, ad partem, quæ debetur alteri;

adeoque in casu speciali

1) *Ut merita Mevii ad merita Titii, ita honos Mevii ad honorem Titii.*

2) *Ut aptitudo Titii ad munus obeundum sese habet ad aptitudinem Mevii, ita munus, quod defertur Titio, ad munus, quod defertur Mevio.*

3) *Ut lucrum quod Titius accipit a societate civili ad lucrum Mevii inde perceptum; ita onus Titio imponendum ad onus, quod Mevio imponitur:*

Quin hic vero proportio observetur geometrica, nemo non nisi matheseos ignarus vidit. *Justitia commutativa exercetur secundum proportionem arithmeticam.* Nam justitia commutativa versatur circa propria civium, atque circa ea querelas civium tollit. Si vero querelæ (hoc respectu) cessent, differentiæ status commutantium ante & post commutationem nullæ esse debent. Necesse igitur est, ut hoc casu argumentari liceat:

Ut status Mevii ante commutationem ad statum ejusdem post eandem; ita status Sempronii ante commutationem ad statum ejusdem post eandem; quod hic proportio arithmetica observetur, nemo est, qui negat „ Hierbei wil ich

nur

nur einige Anmerkungen machen. α) Man kan diese Lehre, mit leichter Mühe, so algemein machen, daß sie sich nicht blos zu den bürgerlichen, sondern zu dem Naturrecht überhaupt, schikket. β) Die justitia distributiva und commutativa kan man schon, als Arten der Gerechtigkeit überhaupt, ansehen, und man braucht sie nicht nothwendig alle beide blos, als Arten der justitiæ particularis, zu betrachten, insofern man durch diese die äusere Gerechtigkeit verstehet. γ) Man pflegt die justitiam distributivam, als eine Jungfer mit zugebundenen Augen vorzustellen, insofern z. E. ein Richter auf Freundschaft, Feindschaft, Armuth, Reichthum und andere solche Scheingründe nicht sehen, und sich nicht darnach richten darf. Man mus aber dieses Sinbild der Gerechtigkeit nicht auf die Art erklären, als wenn ein Richter gar nicht auf den Stand der Person sehen dürfte, indem er hierzu verbunden ist. Ein Richter mus ja alle einzelne Umstände, unter welchen eine Handlung geschehen ist, in Erwegung ziehen. Folglich, mus er auch auf den verschiedenen Stand sein Auge richten, worin die Personen sich befinden, deren Handlungen er richten sol. Man siehe hiervon Glafey l. c. S. 164. ꝛc.

ad §. 233.

Ein Richter mus im Zurechnen alle Gerechtigkeit beobachten. Denn, ein Richter mus, in Absicht auf die Zurechnung, die Billigkeit im Richten beobachten. (§, 228.) Folglich mus er die Folgen der Handlungen so bestimmen, wie es die Beschaffenheit

heit der Umstände erfodert. (§. 227.) Dieses aber kan nicht ohne Beobachtung der Geseze geschehen. (§. 120, 107.) Folglich mus ein Richter im Zurechnen die Geseze beobachten. Folglich mus er die Zurechnung so anstellen, daß die Absicht der Geseze dadurch erhalten werden kan. Die Absicht der Geseze ist die Erhaltung der Volkommenheit. (§. 106.) Folglich mus ein Richter durch die Zurechnung andere so volkommen zu machen suchen, als ihre Handlungen es zulaßen. Wer dieses thun sol, mus seine Güte mit Weisheit ausüben, (§. 229) und also gerecht sein. (§. 229.) Folglich mus ein Richter im Zurechnen alle Gerechtigkeit beobachten.

ad §. 234.

n, 1. **Der Richter urtheilet von den Strafen der bösen und den Belohnungen der guten Handlungen, welche ihrem Urheber, nach der Gröse der Sitlichkeit ihrer Handlungen, zugefüget werden sollen.** Denn er urtheilet von den Verdiensten, das heist, von den guten oder bösen Folgen der freien Handlungen, welche mit der Beobachtung oder Ubertretung der Geseze verknüpft sind. (§. 222, 107.) Diese Folgen sind Belohnungen und Strafen. (§. 119.) Folglich urtheilet der Richter von den Belohnungen und Strafen, die dem Urheber einer guten oder bösen Handlung zugefüget werden sollen. Daß aber diese Belohnungen und Strafen sich nach dem Grade der Sitlichkeit der Handlungen richten müßen, ist offenbar. (§. 228.)

n. 2.

n. 2. Die Zurechnung gehet also

entweder auf Belohnungen — eine positive Zurechnung (imputatio juris positiva).

oder auf Strafen. — eine privative Zurechnung (imputatio juris privativa).

Der Grund der Benennung ist dieser, weil die Belohnungen Realitäten, und folglich positivum quid, die Strafen hingegen, wesentlich (formaliter) betrachtet, Verneinungen und also privativum quid, sind.

ad §. 235.

Die Gerechtigkeit, so ein Richter im Zurechnen beobachten mus, erfodert, daß diejenigen, welche gute Handlungen vornehmen, gute Folgen oder Belohnungen, denenjenigen aber, welche böse Handlungen vornehmen, böse Folgen oder Strafen, zuerkant werden. (§. 233, 234.) Und in diesem Falle wird die Gerechtigkeit eine austheilende (justitia distributiva) genent. Diese gehet also

entweder auf Strafen — Die Strafgerechtigkeit (justitia punitiva s. vindicativa).

oder Belohnungen. — Die belohnende Gerechtigkeit (justitia remunerativa).

Anmerkung.

n. 1. Der Herr Verfaßer nimt die justitiam distributivam in einem engern Verstande, als der Herr von Cramer, (§. 232. Erl.) indem er sie auf Belohnungen und Bestrafungen einschränket

ket. Die geometrische Proportion so hier beobachtet werden mus, kan auf folgende Art ausgedrukt werden:

Wie die Folgen der Handlung des Cajus, sich zu ihrer Sitlichkeit verhalten, so verhalten sich auch die Folgen der Handlung des Mävius zu ihrer Sitlichkeit. Die Folgen der Handlung des Cajus wollen wir F. die Sitlichkeit S; die Folgen der Handlung des Mävius f, ihre Sitlichkeit ſ, nennen, und alsdenn kan man die vorhergehende Proportion so ansezen:

F: S = f: ſ.
E. F: f = S: ſ.
E. f: F = ſ: S.
E. f: ſ = F: S.
E. ſ: f = S. F.
E. ſ: S = f: F. 2c.

n. 2. Die justitiam distributivam und commutativam siehet er, als zwo Arten der justitiæ expletricis oder particularis, an, weswegen wir keinen Streit mit ihm anfangen werden. (Siehe §. 232. Zus. n. 2. Erl.) Von der justitia commutativa handelt der Herr Verfaßer erst unten §. 485. Man lese hierbei die dist. des Herrn Verfaßers nach, de lege talionis §. 56-68., woselbst er von diesen beiden Arten der Gerechtigkeit ordentlich handelt.

ad §. 236.

n. 1. Wenn man erkläret, was in einem vorhanden

den seienden Streite gerecht und ungerecht sei, so fället man das Urtheil (sententia fertur).

n. 2. Wer die Strafen oder Belohnungen bestimt, die dem Urheber einer Handlung zu Theil werden sollen, fället das Urtheil. Der Herr Verfaßer füret den Beweis so:

Wer erkläret, welche Handlungen mit den Gesezen übereinkommen, und denselben widersprechen, der gibt zu erkennen, was in einer Sache gerecht und ungerecht sei.

Wer die Strafen oder Belohnungen bestimt, die dem Urheber einer Handlung zum Theil werden sollen, erkläret, welche Handlungen mit den Gesezen übereinkommen, oder nicht (§. 119.).

Folglich bestimt er, was in einer Sache gerecht oder ungerecht sei.

Was den Obersaz betrift, so wird darin von Handlungen, die mit den Gesezen übereinkommen, auf gerechte Handlungen u. s. w. geschloßen. Folglich wird hier von einem Geschlechte auf eine bestimte Art, und also wider die Vernunftlehre, geschloßen, wenn man nemlich das gerechte und ungerechte in einem solchen Verstande, wie der Herr Verfaßer, nimt. Sol also der Obersaz seine Richtigkeit haben, so mus man das gerechte ꝛc. in einem weitern Verstande nehmen.

Wer in einer Sache bestimt, was gerecht oder ungerecht sei, der fället das Urtheil.

Wer die Strafen oder Belohnungen bestimt, die dem Urheber einer Handlung zum Theil

Theil werden sollen, bestimt, was in einer Sache gerecht oder ungerecht sei.

Folglich fället er das Urtheil.

Der Untersaz erhellet aus dem vorigen Schluße. Was den Obersaz betrift, so ist hier entweder von einer Sache überhaupt, oder von einer streitigen Sache, die Rede. Ist das lezte, so hat der Obersaz seine Richtigkeit, aber alsdenn mus der Untersaz so heisen: Wer die Strafen oder Belohnungen bestimt, erkläret, was in einer streitigen Sache gerecht oder ungerecht sei; und dieses hat der Herr Verfaßer nicht bewiesen. Ist aber das erste, so schliest der Herr Verfaßer in dem Obersaze, von einer Sache auf eine streitige Sache, und also vom Geschlechte auf eine bestimte Art los (n. 1.). Sol dieser Fehler gehoben werden, so mus man das Wort, streitig, aus der Erklärung, so n. 1. vorkomt, weglaßen.

ad §. 237.

Der Richter mus im Zurechnen das Urtheil fällen. Denn er mus die Strafen und Belohnungen der Handlungen bestimmen (§. 234.). Wer die Strafen und Belohnungen der Handlungen bestimt, fället das Urtheil (§. 236.). Folglich mus der Richter im Zurechnen das Urtheil fällen.

ad §. 238.

n. 1. Eine Handlung, vermöge welcher der Werth einer Sache bestimt wird, heist eine **Schäzung** (existimatio). Ich würde aber hier auf folgende Art zu Werke gehen:

Der

Der Werth (valor) beziehet sich

auf Handel und Wandel (mensura rerum commutandarum) | Der Tax (pretium).

oder nicht. | valor.

Das Urtheil von dem Werthe einer Sache heist ihre Schäzung (æstimatio).

Diese gehet

entweder auf Personen und ihre freie Handlungen | Exsistimatio

oder auf Sachen. | æstimatio stricte sic dicta.

Die Erklärung des Herrn Verfaßers von der exsistimatione ist also zu weit.

n. 2. Wenn der Richter das Urtheil fället, so schäzet er die freie Handlungen, oder bestimmet ihren Werth. Denn indem er das Urtheil fället, so bestimt er die Gröse der Sitlichkeit der freien Handlungen (§. 236.). Diese aber macht ihren Werth aus. Folglich, wenn der Richter das Urtheil fället, so bestimt er den Werth der freien Handlungen.

ad §. 239.

Wenn der Richter den Werth der freien Handlungen bestimt, so urtheilet er von der Gröse ihrer Sitlichkeit (§. 238. dem.). Folglich von ihrer guten oder bösen Beschaffenheit (§. 65.), und also von ihrer Volkommenheit oder Unvolkommenheit

(§. 15.). Folglich gehet die Existimation

<table>
<tr><td>entw. auf die Volkommenheit der Handlungen</td><td>oder auf ihre Unvolkommenheit</td></tr>
<tr><td>|</td><td>|</td></tr>
<tr><td>eine gute Achtung (exsistimatio bona).</td><td>exsistimatio mala.</td></tr>
<tr><td>|</td><td>|</td></tr>
<tr><td>die Ehre (honor).</td><td>Schande, Unehre (vituperium).</td></tr>
</table>

Zur Ehre wird also erfodert, α) daß man urtheilet von der Volkommenheit, ja dieses Urtheil selbst ist die Ehre. Hieraus ist die bekante Regel begreiflich: honor non est in honorato, sed in honorante. Manigmal aber wird die Ehre auch in einem andern Verstande genommen, und bedeutet die innere Volkommenheiten selbst, in welchem Falle sie die innere Ehre (honor internus) genent wird. Von dieser mus es heisen: honor est in honorato. Wir haben mit dem Herrn Verfaßer die äusere Ehre (honorem externum s. relativum) erkläret. β) Nicht alle Volkommenheiten geben einen Gegenstand der Ehre ab. a) Ehret man keinen Menschen wegen seiner wesentlichen und unbedingt nothwendigen Volkommenheiten. Wer ehret z. E. einen rasenden Menschen deswegen, weil er eine vernünftige Seele und einen organischen Körper hat, weil er eine wesentliche Vernunft, Freiheit, einen Verstand, ein Gedächtnis u.s.w. besizt? Folglich gehet die Ehre auf zufällige Volkommenheiten. b) Aber nicht alle innerlich zufällige Volkommenheiten bringen eine Ehre. Cajus hat z. E. viele Glüksgüter bekommen, zu denen er gar nichts beigetragen hat. Wer wil ihn blos deswegen ehren? Folglich müßen die Volkommenheiten, die eine Ehre verdienen, physisch zu-

fällig

fällig sein, und sich auf das Wilkühr des Geehrten beziehen. c) Nicht einmal alle wilkührliche Handlungen bringen eine Ehre. Wenn gleich ein Hund sich noch so viele Geschiklichkeit erworben hat, so wird er deswegen nicht geehret. Was also eine Ehre verdienen sol, mus sich auf die Freiheit eines vernünftigen Wesens beziehen. Was zur Schande erfodert wird, ist aus dem vorhergehenden leicht einzusehen. Nämlich nichts bringt uns eine Schande oder Unehre zuwege, was sich nicht auf unsere Freiheit beziehet.

Zusaz.

Alle gute Folgen einer sitlich guten Handlung sind Belohnungen, und alle böse Folgen einer sitlich bösen Handlung sind Strafen (§. 119. 107.). Folglich ist die gute Achtung und die Ehre eine Belohnung, hingegen die böse Achtung (existimatio mala) und die Schande eine Bestrafung.

ad §. 240.

n. 1. Die Existimation ist ein Urtheil.

entweder wahr		oder falsch.	
Eine wahre Existimation. Diese ist		eine falsche Existimation. Diese ist	
entw. eine wahre Ehre	oder eine wahre Schande.	entw. eine falsche Ehre (Scheinehre)	oder eine falsche Schande.

Z. E. wenn man einen, wegen seiner gründlichen Gelehrsamkeit, oder tugendhaften Aufführung ehret, so ist dieses eine wahre Ehre. Wenn

es aber heist: Das ist ein recht braver Kerl, weil er viel zu verthun hat, aus einem uralten Geschlechte ist, oder brav saufen kan, so ist dieses nur eine Scheinehre. Wenn man jemand wegen seiner lasterhaften Auffürung tadelt, so bringt dieses ihm eine wahre Schande. Wenn man aber jemand, wegen seiner unverschuldeten Armuth oder wegen Gebrechlichkeiten seines Körpers, die er sich selbst nicht zugezogen hat, tadelt, so ist dieses für einen solchen Menschen keine Schande.

n. 2. Wenn ein Richter den Werth der Handlungen richtig bestimt, so richtet er **wohl** (bene judicat). Wenn er aber nicht den Werth der Handlungen richtig bestimt, so richtet er **schlecht** (male judicat). Siehe **Lauterbach in comp. ff. L. I. Tit. XIII. p. 744.**

I. Zusaz.

Ein Richter also, der schlecht richtet, fället ein falsches Urtheil von den Verdiensten einer Handlung (§. 238.). Folglich stelt er eine falsche Zurechnung Rechtens an (§. 221. 218.).

II. Zusaz.

Wenn ein Richter schlecht richtet, so geschiehet es

- entweder aus Vorsaz
  - Siehe hiervon §. 241. & Cor. I.
- oder aus Irrthum.
  - entweder aus einem vermeidlichen. Dieser ist
    - entw. ein error juris
    - oder ein error facti.
    - Von diesen beiden wird §. 242. gehandelt.
  - oder aus einem unvermeidlichen.
    - Hiervon handelt der Hr. Verf. §. 241. Cor. II.

ad §. 241.

n. 1. Ein Richter, der aus Vorsaz schlecht richtet, handelt boshaftig (dolose). Denn, wenn ein Richter schlecht richtet, so nimt er eine unrechtmäsige Handlung vor (§. 240. 228. 233. 187.), und insofern er dieses mit Vorsaz thut, beziehet sie sich auf seinen Willen (§. 220.), und ist also eine boshafte Handlung (§. 195.).

n. 2. Wenn einer aber aus einem überwindlichen Irrthume schlecht richtet, so nimt er zwar auch eine unrechtmäsige Handlung vor (§. 240. 228. 233. 187.). Allein, weil diese sich nur auf seinen Verstand beziehet (§. 188. Zus.), so ist sie keine Boshaftigkeit, sondern bestehet vielmehr in einem blosen Versehen (§. 188.).

I. Zusaz.

Folglich wird es einem Richter mehr zugerechnet, wenn er aus Vorsaz, als wenn er aus einem überwindlichen Irthume, schlecht gerichtet hat (§. 217. Zus. II. n. XVI.).

II. Zusaz.

Weil ein unüberwindlicher Irthum keine böse Handlung ist, die eine Sitlichkeit hat (§. 117. Erl.), und jemand zugerechnet werden kan, so erhellet, daß das Urtheil, was ein Richter aus einem unüberwindlichen Irthume gefället hat, ihm ganz und gar nicht zugerechnet werden kan (§. 217.).

III. Zusaz.

Wil man nichts destoweniger einem Richter ein solches Urtheil zurechnen, so ist offenbar, daß man eine

eine falsche Zurechnung anstelt (§. 221.). Bei diesen und dergleichen sehr deutlichen Säzen laße ich mit Fleis alle Erläuterungen und Anmerkungen weg, um mein Buch nicht gar zu weitläuftig zu machen.

ad §. 242.

n. 1. **Es ist einem Richter mehr zuzurechnen, wenn er aus einem überwindlichen errore juris schlecht gerichtet hat, als wenn sein falsches Urtheil aus einem überwindlichen errore facti entspringt.** Denn, in Absicht auf die Handlung der Zurechnung, (actum imputatorium) hängt die Auswikkelung der Geseze vom blosen Richter, die Auswikkelung des facti aber grösten theils von dem vom Actore geführten Beweise ab. (§. 222.) Folglich hängt die Vermeidung der überwindlichen Unwißenheit der Geseze, und des erroris juris blos vom Richter, die Vermeidung aber des überwindlichen erroris facti zugleich von andern ab. Ein Fehler, den ich allein vermeiden kan, ist leichter zu vermeiden, als ein Fehler, zu deßen Vermeidung auch andere etwas beitragen müßen. Folglich ist error juris vincibilis zu vermeiden. Je leichter die Vermeidung eines Fehlers ist, desto gröser ist die Nachläßigkeit, wenn man ihn nicht vermeidet, und desto gröser ist das Versehen, (§. 185, 188.) Folglich stekt, in Absicht auf den Richter, in errore juris vincibili ein gröseres Versehen, als in errore facti vincibili. Je gröser das Versehen ist, desto mehr wird die Handlung zugerechnet. (§. 217. Zus. II. n. XV.) Folglich mus auch der error juris vinc.

dem

dem Richter mehr, als error facti vincib. zugerechnet werden.

n. 2. Dieser Lehrsaz kan auch so bewiesen werden: Je leichter die Vermeidung einer Handlung ist, desto schwerer ist die Ausübung derselben. Folglich ists dem Richter schwerer einen errorem juris als einem errorem facti zu begehen. Je schwerer eine Handlung ist, desto mehr wird sie zugerechnet. (§. 217. Zus. II. n. VII.) Folglich wird error juris vincib. dem Richter mehr als error. facti vincib. zugerechnet. Man kan diesen Saz auch daher beweisen, weil der Richter, so einem errorem facti vincibilem hegt, mehr von den äusern Umständen zu seinem schlechten Urtheil bestimt wird, als wenn er einem errorem juris vincib. hegt. (Siehe §. 117. Zus. II. n. VIII.)

Zusaz.

Hieraus ist klar, daß ein falsches Urtheil, so von dem Richter gefället worden ist, dem Actori mehr, als dem Richter, zuzurechnen sei, wenn es aus einem errore facti vincib. entstanden, dessen Wirklichkeit sich auf den freien Willen des Actoris beziehet, oder wenn der Actor als ein Urheber des Irthums angesehen werden kan. Denn in diesem Falle ist der Actor die sitliche Ursache, der Richter aber die nächste Ursache von dem falschen Urtheile (§. 178.) Siehe §. 217. Zus. II. n. XII. und §. 213.

ad §. 243.

Man siehet nun leicht ein, was zur völligen natürli-

türlichen Zurechnung erfodert wird, und wie sie entstehet.

1) Geschiehet die imputatio facti, worin der Actor das factum mit allen seinen Umständen erzehlet und zugleich erkläret, wer daßelbe begangen habe, (§. 213, 222, 120. Sch. 3.) das heist: Der Actor stelt die speciem facti dar (§. 212.)

2) Wenn die species facti hinreichend bewiesen worden ist. (§. 224) so mus der Richter α) die Gröse der Sitlichkeit des facti (§. 226.) und β) deßen Uber-einstimmung oder Nicht-Ubereinstimmung mit dem Geseze bestimmen (§. 225.), und endlich γ) mit der grösten Billigkeit und Gerechtigkeit (§. 228. 233.) das Urtheil fällen (§. 237.). Ich überlaße meinen Lesern diese Handlungen der Zurechnung völlig auszuwikkeln, indem es α) eine leichte und β) eine angenehme Beschäftigung ist. In meinen Vorlesungen wil ich meinen Herren Zuhörern eine nähere Anweisung geben, wie die species facti ordentlich gemacht werden sol, was der Richter zu beobachten hat, und worin ein Proceß des Naturrechts bestehet.

ad §. 244.

n. 1. Wo das Urtheil gefället wird, findet das Gericht (forum stat. Das Urtheil wird nach den Gesezen gefället (§. 236. 119.). Die Geseze sind entweder natürliche oder wilkührliche, und diese entweder götliche oder menschliche (§. 127.). Daher ist das Gericht auch entweder ein natürliches oder ein wilkührliches, und dieses ist entweder ein götliches oder menschliches. Das natürliche Gericht (forum naturale) findet also daselbst stat, wo das Urtheil nach den natürli-

chen

chen Gesezen gefället wird. Die natürlichen Geseze sind zugleich götliche Geseze (§. 133.). Daher wird auch das natürliche Gericht ein götliches genent.

n. 2. Ein blos natürliches Gericht (forum mere naturale) findet stat, wenn das Urtheil nach den natürlichen Gesezen, als solchen, ohne auf den Willen eines Oberherrn zu sehen, gefället wird. Wird aber das Urtheil nach Gesezen, die sowohl natürlich sind, als auch wie wilkührliche betrachtet werden (legibus qualificatis) gefället; so heist das Gericht ein natürlich-wilkührliches oder ein vermischtes Gericht (forum naturale qualificatum).

ad §. 245.

n. 1. In dem natürlichen und folglich in dem götlichen Gerichte wird eine jede einzelne freie Handlung zugerechnet. Denn in dem natürlichen Gerichte wird das Urtheil nach den natürlichen Gesezen gefället (§. 244.). Wenn man das Urtheil fället, bestimt man die Strafen und Belohnungen, welche dem Urheber der Handlungen zugefüget werden sollen (§. 236). Folglich werden in dem natürlichen Gerichte die Strafen und Belohnungen, nach den natürlichen Gesezen, bestimt. In dem natürlichen Gerichte aber, wo die natürlichen Geseze gelten, wird eine jede freie Handlung entweder belohnet oder bestrafet (§. 149.). Folglich wird auch eine jede freie Handlung in diesem Gerichte zugerechnet (§. 243.).

n. 2.

n. 2. Man kan diesen Beweis auch so füren:

Wenn alle einzelne freie Handlungen, in dem natürlichen götlichen Gerichte, entweder belohnet oder bestrafet werden, so folget, daß es hier gar keine einzelne freie Handlung gibt, die nicht zugerechnet werden solte.

Nun ist das erste wahr, daß alle einzelne freie Handlungen, ohne Ausnahme, in dem natürlichen götlichen Gerichte entweder belohnet oder bestrafet werden.

Folglich ist auch das lezte wahr, daß es hier gar keine einzelne freie Handlung gibt, die nicht zugerechnet werden solte.

Der Untersaz ist §. 149. bewiesen worden, und die Folge des Obersazes ist daher klar, weil, wenn in dem natürlich götlichen Gerichte alle Handlungen hier von Got entweder belohnet oder bestrafet werden, so urtheilet er von den Strafen oder Belohnungen, welche einem jeden Urheber einer jeden Handlung zugefüget werden, und folglich rechnet er einem jeden alle seine freie Handlungen zu.

n. 3. Man nimt hier das forum naturale in seinem ganzen Umfange. Siehet man aber blos auf das forum naturale externum, so ist offenbar, daß hier nur alle gerechte und ungerechte Handlungen zugerechnet werden. Es fragt sich hierbei, ob es unrecht sei, daß man in den menschlichen Gerichten nicht alles zurechnet, was in dem natürlichen Gerichte zugerechnet wird? Keinesweges. Denn in den menschlichen Gerichten siehet man blos auf die Handlungen, die einen

einen Einflus in die äuserliche Sicherheit und innere Ruhe der Republik haben, und deswegen rechnet man einem hier nur diese zu. In dem natürlichen götlichen Gerichte aber siehet Got auf das Wohl und die Absicht der ganzen Welt, und daher gehet die hier anzustellende Zurechnung weiter.

Zusaz.

Wenn eine einzelne freie Handlung ganz und gar nicht zugerechnet wird, so gehöret diese gewis nicht zu den natürlichen Gerichten.

ad §. 246.

n. 1. Wenn man jemand etwas leistet, wozu man nicht verbunden gewesen, findet ein **Verdienst im engern Verstande** (meritum stricte sic dictum) stat. Wenn es in der Gottesgelahrheit heist, daß unsere guten Werke keine Verdienste sind, so ist bekant, daß man ein Verdienst so nimt, wie es der Herr Verfaßer in diesem Absaze genommen hat.

n. 2. Man siehet leicht ein, daß die Erklärung der Verdienste, im engern Verstande, ein Begrif sei, der beziehungsweise verstanden werden mus. Insofern man nämlich in einem gewißen Gerichte nicht verbunden gewesen, etwas zu thun, was man doch jemand geleistet hat, findet ein Verdienst, im engern Verstande stat. Folglich beziehet sich dieses Wort beständig auf ein gewißes forum. Meine Leser werden sich noch erinnern, daß wir oben §. 120. die

Ver-

Verdienste in einem andern Verstande genommen haben. Siehe Canzens discipl. mor. omn. S. 26.

ad §. 247.

n. 1. **In dem blos natürlichen Gerichte finden keine Verdienste, im engern Verstande, stat.**

Beweis.

Wenn die natürlichen Geseze auf alle unsere freie Handlungen, ohne Ausnahme, gehen, so folgt, daß in dem blos natürlichen Gerichte keine freie Handlung zu gedenken sei, wobei keine Verbindlichkeit wäre (§. 244.).

Nun ist das erste wahr (§. 138.).

Folglich mus auch das lezte wahr sein.

Wo bei allen unsern freien Handlungen eine Verbindlichkeit ist, daselbst kan man niemand etwas leisten, wozu man nicht verbunden gewesen.

Nun aber ist bei allen unsern freien Handlungen, in dem blos natürlichen Gerichte, eine Verbindlichkeit;

Folglich kan man in dem blos natürlichen Gerichte niemand etwas leisten, wozu man nicht verbunden gewesen.

Wenn man in dem blos natürlichen Gerichte niemand etwas leisten kan, wozu man nicht verbunden gewesen, so folgt, daß hier gar keine Verdienste, im engern Verstande, stat finden (§. 246.).

Nun ist das erste; Folglich auch das lezte wahr.

n. 2. Wenn der Herr Verfaßer hier von dem natürlichen Gerichte redet, so verstehet er dadurch

das

das natürliche Gericht, in seinem ganzen Umfange genommen. Denn siehet man blos auf das äuserliche natürliche Gericht, so finden hier allerdings Verdienste, im engern Verstande, stat, wenn ich nämlich mehr thue, als wozu ich äuserlich und volkommen verbunden bin.

Zusaz.

n. 1. Sollen also in einem Gerichte Verdienste, im engern Verstande, stat finden, so mus es ein vermischtes oder wilkührliches Gericht (forum qualificatum vel positivum) sein (§. 244.). Z. E. In dem bürgerlichen wilkührlichen Gerichte finden Verdienste, im engern Verstande, stat, wenn ein Bürger mehr thut, als wozu er, als ein solcher, verbunden ist.

n. 2. Was der Herr Verfaßer von dem blos natürlichen Gerichte behauptet, kan von dem natürlichen Gerichte schlechthin gesagt werden (§. 138.). Alle natürliche Gerichte sind götliche (§.244.). Folglich erhellet, daß in dem natürlichen götlichen Gerichte alle Verdienste, im engern Verstande, wegfallen. Das natürliche götliche Gericht kan als ein vermischtes oder qualificirtes Gericht angesehen werden (§. 244. Erl.). Folglich kan man nicht überhaupt sagen, daß in einem jeden foro qualificato Verdienste, im engern Verstande, stat finden können. Weil alle Menschen, in Absicht auf alle ihre freie Handlungen, in dem natürlichen götlichen Gerichte sich befinden (§. 245.), so ist offenbar, daß kein Mensch, in Absicht

auf

auf Got, Verdienste, im engern Verstande, besizt. Hieraus kan man wider die Römischcatholischen und ihre opera super erogatoria disputiren.

ad §. 248.

n. 1. In dem natürlichen Gerichte findet eine Zurechnung stat (§. 245.), welche eben deswegen die natürliche genent wird, und also in einer Erklärung bestehet, wenn eine einzelne freie Handlung und ihre natürliche Folgen beigeleget werden sollen (§. 219.). Was von der Zurechnung überhaupt gesagt worden ist, gilt auch von der natürlichen Zurechnung.

n. 2. Nach der gewöhnlichen Methode des Herrn Verfaßers kan man den Begrif von der natürlichen Zurechnung auf folgende Art herausbringen. Die Zurechnung erkennet jemand die Folgen einer einzelnen freien Handlung zu.

Diese Folgen sind

entweder natürliche	oder wilkührliche
die natürliche Zurechnung.	die wilkührliche Zurechnung (imputatio positiva).

ad §. 249.

n. 1. Die natürliche Zurechnung §. 248. wird angestelt

entweder von dem Urheber der Handlung selbst	oder von einem andern.
Die innere natürliche Zurechnung.	Die äusere natürliche Zurechnung.

n. 2. Man siehet, ohne mein Erinnern, ein, daß auch die Zurechnung überhaupt entweder eine innere oder äusere sei.

ad §. 250.

n. 1. Es ist aus dem vorhergehenden Absaze klar, daß wir uns auch selbst etwas zurechnen können. Dieses Vermögen, uns selbst etwas zuzurechnen, wird, in Absicht auf uns, das Gewißen (conscientia sc. moralis) genent. Hierbei wil ich zweierlei bemerken: α) Das Gewißen wird conscientia moralis genent, um es von der conscientia logica s. metaphysica zu unterscheiden, welche das Bewustsein heist. β) Der Herr Canzler von **Wolf** erkläret das Gewissen, in seinen **Gedanken von der Menschen Thun und Laßen**, durch ein Urtheil von der Sitlichkeit unsrer Handlungen. Allein, der Herr Verfaßer macht dawider den Einwurf, daß diese Erklärung nicht auf alle Arten des Gewissens paßet, und also zu enge sei, und zwar aus einem doppelten Grunde. a) Das schlafende Gewißen ist auch ein Gewißen, bestehet aber nicht in einem wirklichen Urtheile von der Sitlichkeit unsrer Handlungen, indem derjenige, deßen Gewißen schläft, sich ganz und gar nicht um die Sitlichkeit seiner Handlungen bekümmert, und also auch gar nicht davon urtheilet. Dieses ist der Grund, warum der Hr. Verf. das Gewißen durch ein **Vermögen** rc. erkläret hat. Denn dieses komt auch einem Menschen zu, dessen Gewißen schläft. b) Das anklagende Gewißen überhaupt ist eine blose imputatio facti,

(boni vel mali), ohne auf dessen Sitlichkeit zu sehen, denn wenn man auf diese Achtung gibt, so komt das richtende und urtheilende Gewissen (conscientia judicans) heraus.

n. 2. Hierbei wil ich die Lehre des Herrn Verfassers von den verschiedenen Arten des Gewissens in eine Tabelle bringen. Das Gewißen ist ein Vermögen, sich selbst etwas zuzurechnen (n. 1.). Wir wollen in diesem Begriffe ein jedes Merkmal insonderheit bestimmen.

I. Das Gewißen ist ein Vermögen

Dieses wird betrachtet

- entweder als ein bloses Vermögen
  - Das schlafende Gewißen (conscientia dormiens).
- oder als eine Bemühung. Hier sind
  - entw. Hinderniße vorhanden, welche machen, daß diese Bemühung nicht eine wirkliche Zurechnung wird.
    - Das schläfrige Gewißen (conscientia obdormiens).
  - oder nicht.
    - das wachende Gewißen (conscientia vigilans).

II. Das

II. Das Gewissen eines freien Wesens beziehet sich auf ihn selbst.

Er wird aber betrachtet

entweder in einer sitlichen Sklaverei/	oder in dem Zustande der Herschaft über sich selbst
Das knechtische Gewißen (conscientia servilis).	Das freie Gewißen (conscientia libera).

III. Das Gewißen beziehet sich auf etwas, so man sich selbst zurechnet

Dieses ist

entweder etwas vorbeigegangenes	oder nicht.	
	entw. gegenwärtig	oder zukünftig
Das nachfolgende Gewißen (conscientia consequens).	Das begleitende Gewissen (conscientia concomitans).	das vorhergehende Gewissen (conscientia antecedens).

IV. Das Gewißen gehet auf eine Zurechnung.

Diese wird genommen

- vor die Zurechnung der einzelnen freien Handlung (imputatio facti). Hier erkläret man sich selbst für den Urheber einer Handlung
  - Das anklagende oder beschuldigende Gewißen überhaupt (conscientia accusans in genere). Die einzelne freie Handlung, die man sich selbst zurechnet, ist
    - entw. eine gute
      - Das ruhige Gewißen (conscientia tranquilla).
    - oder böse Handlung
      - Diese hat
        - entweder vermieden werden können
          - Das anklagende Gewißen im engern Verstande oder schlechthin so genent.
        - oder nicht.
          - Es ist also unmöglich sie zu vermeiden
            - entw. gänzlich
              - Das entschuldigende Gewißen (conscientia excusans).
            - oder zum Theil.
              - Das zum Theil anklagende und zum Theil entschuldigende Gewißen (conscientia ex parte accusans, ex parte excusans).
- oder vor die Zurechnung Rechtens (imputatio juris) Hier urtheilen wir, daß die Folgen unsrer freien Handlung uns zum Theile werden.
  - Das richtende Gewißen (conscientia judicans). Diese gehet auf die Folgen der einzelnen freien Handlungen. Diese sind
    - entw. gute,
      - Das seeligmachende Gewißen (conscientia beans).
    - oder böse.
      - Das verdammende Gewissen (conscientia damnans).

V. Das Gewissen gehet auf die Zurechnung.

Diese bestehet in einem Vernunftschluße, welcher

- entweder wahr
  - Das wahre Gewißen (conscientia vera). Der hier vorkommende wahre Vernunftschlus ist
    - entw. gewis
      - Das gewiße u. überzeugende Gewißen (conscientia certa).
    - oder ungewis.
      - Das ungewiße Gewißen (conscientia incerta). Diese wird
        - entweder für gewis gehalten
          - conscientia persvasa.
        - oder nicht. ist
          - entw. zweifelhaft (conscientia dubia)
          - oder nicht.
            - entweder wahrscheinlich (conscientia probabilis).
            - oder unwahrscheinlich (conscientia improbabilis).
- oder falsch ist.
  - Das falsche oder irrige Gewißen (conscientia erronea)

n. 3. Man findet diese Tabelle auch in der Vernunftlehre des Herrn Verfaßers P. I. C. I. §. 123. Schol. I. und zwar mit einiger Aenderung. Ich habe sie so gemacht, wie er sie selbst in seinen Vorlesungen vorträgt, und weil es keinen besondern Nuzen in dem Naturrecht hat, einige Kleinigkeiten zu beurtheilen, wider die Einwürfe gemacht werden konten, so wollen wir

auch die Beurtheilung an diesem Orte unterlaßen. Die Lehre von dem Gewißen gehöret eigentlich in die philosophische Moral. Wir leugnen aber deswegen nicht, daß wir sowohl diese als andere Lehren der philosophischen Moral in dem Naturrecht brauchen. Z.E. 1) Fragt es sich in dem Naturrecht, was man von dem Beweise zu halten habe, wenn einer auf sein Gewißen etwas versichert. 2) In dem Iure eccles. univ. untersucht man, ob ein Landesherr über die Gewißen seiner Unterthanen zu herrschen befugt sei ꝛc. um dieser und anderer solcher Lehren des Naturrechts willen mus man hier eine deutliche Erkentnis von dem Gewißen haben.

n. 4. Die Zurechnung ist entweder eine Zurechnung Rechtens, oder einer einzelnen freien Handlung (§. 218.), und das Gewißen äusert sich sowohl durch die erste als durch die lezte Zurechnung (n. 2.). Weil nun ein jeder Mensch in dem natürlichen Gerichte ein Gewißen hat, so erhellet, daß er hier sowohl die imputationem facti, als juris, in Absicht auf seine eigene Handlungen, anstellen kan (n. 1.). Wer die imputationem facti anstelt, ist ein Kläger, wer aber die imputationem juris anstelt, ist ein Richter (§. 222. 218.) Folglich kan ein Mensch in dem natürlichen Gerichte, durch sein Gewißen, sowohl sein eigener Kläger (actor), als Richter sein. Und daher wird das natürliche Gericht, das **Gericht des Gewissens** (forum conscientiæ), und der **Richterstuhl der Vernunft** (tribunal rationis) genent. (§. 130.)

(§. 130.). Was der Herr Verfaßer in dem folgenden Zusaze vorbringt, kan alles aus dem n. 2. verstanden werden.

ad § 251.

n. 1. **Es stehet in unsrer Gewalt, unser Gewissen aufzuwecken.** Denn das Gewißen wachet in uns auf, wenn das Vermögen, uns selbst etwas zuzurechnen, ausgeübet wird (§. 250.) Folglich wachet es alsdenn in uns auf, wenn wir von unsren eigenen Handlungen urtheilen, daß sie sich auf unsere Freiheit beziehen (§. 213. 219. Erl.) und hernach ihre Verdienste, die gute oder böse Folgen derselben, bestimmen (§. 218. 219.). Hierzu wird weiter nichts, als der Gebrauch der Vernunft und des Verstandes (§. 29. 30.), und folglich der Gebrauch der Attention und Reflexion (§. 28. rc.) erfodert. Wenn einer also den Gebrauch dieser Kräfte in seiner Gewalt hat, so stehet es auch in seiner Gewalt, sein Gewissen aufzuwekken. Folglich stehet es in unsrer Gewalt, unser Gewissen aufzuwekken (§. 53.).

n. 2. Wenn man diesen Saz gehörig bestimt ausdrukken wil, so mus er so heisen: Es stehet in der Gewalt aller Menschen, die den Gebrauch der Vernunft haben, ihr Gewissen aufzuwekken.

Anmerkung.

Weil das Gewissen irrig und falsch sein kan, so siehet man leicht ein, was man von dem Beweise zu halten hat, wenn einer etwas auf sein Gewissen bezeuget.

ENDE des vierten Stüks der Erläut. und des algemeinen Theils des N. und V. R.

❀ ❀ ❀

Errata.

p. 13. l. 10. u. s. w. wenn sie = = = kan = ausgelöscht
p. 20. l. 2. quicunque l. 29. gar = hier gar.
p. 24. l. ult. *tale* del.
p. 25. n. 4. l. 2. oder = noch.
p. 26 Tab. im lezten Gliede = erlaubte.
p. 30. l. 3. selbst = selbst willen.
p. 32. l. 4. anständiges.
p. 42. n. 1. l. 2. unsere = unsere Handlungen.
p. 49. l. 6. so mus man = ausgelöscht.
l. 7. geben = geben mus.
p. 51. l. 11. simpliciter - coacta simpliciter.
p. 52. l. 22. allein =. allen
p. 75. l. 6. gottesfürchtige.
p. 78. l. 18. schon an = so erhellet.
p. 84. l. 9. agendi - agenti.
p. 86. l. antepen. es = er.
p. 97. rigorose;
p. 112. l. 24. nicht so = nicht.
l. 26. nicht = β) nicht.
p. 127. l. pen. vermindern = verhindern.
p. 152. l. 15. culpa - culpa media.
p. 189. l. 8. ist = sind.
l. 19. Die = Diese.
p. 190. l. 30. verbinden = zu verbinden erklären.
p. 191. l. 18. daß = daß es.

* * *

Bayerische
Staatsbibliothek
München

× 12/2002

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Gunnerus, Johan Ernst, 1718-1773

M. Johann Ernst Gunnerus Volständige Erklärung des Natur- und Völkerrechts Nach denen beliebten Grundsätzen des Herrn Hofrath Darjes. In Acht Theilen und einem Volständigen Register über das ganze Werk bestehend
Bd.: Viertes Stük.

Jena 1749

Ph.pr. 620-4
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10040759-4
VD18 90552903